11

Carlos Leáñez Sievert

MITO Y POLITICA MEDIEVAL EN LA OBRA DE GARCIA-PELAYO

FUNDACION MANUEL GARCIA-PELAYO

Scanned with CamScanner

© Graciela Soriano de García-Pelayo
© Fundación Manuel García-Pelayo
Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal de la colección: If 29720000013
Depósito Legal del No. 11: If29720059001995

Fundación Manuel García-Pelayo
Apartado 51966, Caracas 1050

Queda absolutamente prohibida la reproducción de esta obra por cualesquiera medio o forma, electrónica o mecánica, incluida fotocopia, grabación o cualquier otra forma de almacenamiento o rescate de datos, sin el permiso expreso de los titulares del copyright.

Diseño, diagramación y montaje: María Elena Repiso
Impresión: ExLibris

ISBN de la colección: 980-07-6573-5
ISBN del No. 11: 980-6531-08-6

Scanned with CamScanner

Contenido

7	I.	Su interés por la historia
9	II.	Aspectos especialmente importantes de su obra. El decenio medieval
11	III.	Su interés por los mitos
15	IV.	El Reino Feliz de los Tiempos Finales
23	V.	El Reino de Dios. Arquetipo Político
35	VI.	Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno
41	VII.	La Lucha por Roma. Sobre las Razones de un Mito Político
52	VIII.	La Idea Medieval del Derecho
60	IX.	De las Razones Históricas de la Razón de Estado
65	X.	García-Pelayo y su arquetipo humano: el sabio

Scanned with CamScanner

MITO Y POLÍTICA MEDIEVAL EN LA OBRA DE GARCÍA-PELAYO[1]

I. SU INTERÉS POR LA HISTORIA

La obra de García-Pelayo está profusamente llena de referencias, especialmente a la historia de la Civilización Occidental, pero también a la greco-romana, del Antiguo Oriente, de la India, China, etc. Sus vastos saberes históricos se debían no sólo a su gusto intelectual por estas temáticas sino también a que, como politólogo, estaba convencido de que la investigación y el saber histórico era una de las claves para la elaboración de la ciencia política. En uno de sus ensayos *«Sobre la Significación de la Historia para la Teoría Política»* (1960), se encuentra el comentario de que la historia es para la teoría política lo mismo que la naturaleza es para la física, es decir, la *empirie* desde la cual ésta se construye. Consideraba que las categorías políticas necesariamente hay que captarlas en la historia porque es ahí donde se despliega el quehacer político de hombre[2].

Los saberes históricos de García-Pelayo eran de suficiente extensión como para llegar a plantearse la posibili-

---

1 Conferencia inaugural ampliada, del ciclo organizado con motivo de la publicación de sus Obras Completas, dictada el 24 de noviembre de 1992 en la nueva sede de la Biblioteca Nacional. Originalmente publicada en Caracas en los Nos. 35, de febrero de 1996, y 37, de septiembre de 1997, de la Revista Atlántida de la Universidad Simón Bolívar.

2 García-Pelayo, Manuel: «Sobre la Significación de la Historia para la Teoría Política». Introducción a Las Ideas y la Práctica Política en Roma, de F.E. Adcock, pp. I y II. Editorial Arte, Caracas, 1960.

Scanned with CamScanner

dad de una teoría general de la política «basada en un *substratum* histórico lo bastante amplio para que sus formulaciones no se limitaran solamente al mundo occidental y a la época presente. La proyectada teoría comprendería, entre otras áreas posibles, la formulación de una tipología mediante cuya aplicación pudieran analizarse y comprenderse las configuraciones políticas históricamente concretas en un nivel fundamental y general de análisis»[3]. En esta concepción le parecía percibir influencias de Parsons, Toynbee y Eucken. Resultado de estas preocupaciones fueron «algunos trabajos entre los que pueden mencionarse *'Sobre la Significación de la Historia para la Teoría Política'* y *'Contribución a la Teoría de los Órdenes'* del que fue desglosado y ampliado más tarde *'Ordenación y Organización'*»[4]. Es cierto que hizo en relación con ese ambicioso proyecto una realización sólo parcial, pero en todo caso lo logrado y la magnitud de la intención indica grandes horizontes. García-Pelayo se articula, en realidad, a esa estirpe de humanistas e historiógrafos vastos y profundos que en la Civilización Occidental vienen apareciendo al menos desde Montesquieu y que, como dice Raymond Aron refiriéndose a Carl Schmitt, pertenecen todavía a la gran escuela de sabios «que van más allá de su especialidad, que abarcan todos los problemas de la sociedad y de la política y a los que se puede llamar filósofos, como lo fue Max Weber a su manera»[5].

3 García-Pelayo, Manuel: AUTOBIOGRAFÍA INTELECTUAL, p. 37. Caracas, Talleres Gráficos del Congreso de la República, 1992.

4 Ob. cit., p. 37.

5 Aron, Raymond: MEMORIAS, p. 626. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Scanned with CamScanner

II. ASPECTOS ESPECIALMENTE IMPORTANTES DE SU OBRA. EL DECENIO MEDIEVAL

En el conjunto de su obra es posible encontrar varios puntos especialmente altos. El primero es el *Derecho Constitucional Comparado* publicado en 1950, representativo de una primera madurez fruto de sus iniciales estudios jurídicos y filosóficos, de su relación con Recasens Siches cuando era estudiante y joven profesor de la Universidad de Madrid, y de sus estudios en Viena (1934-35) y en Berlín (1936). Viene luego el interregno de la guerra civil española, su prisión en campos de concentración y en cárceles, a partir de 1942 su docencia en clases particulares, y después su vinculación con el Instituto de Estudios Políticos de Madrid (1948-51). Aquí surge esa obra cumbre de su primera madurez. No nos referiremos a ella –la más editada y difundida de toda su producción no sólo por su excepcional calidad sino por su condición de texto de alto nivel útil para los estudios universitarios– porque está fuera del horizonte de esta exposición. El año siguiente (1951) se publicó su segunda edición ampliada, año en el que se exilia voluntariamente a la Argentina y comienza su época suramericana que duraría aproximadamente treinta años (la mayoría en Caracas), aunque visitando frecuentemente España en vacaciones y años sabáticos.

La segunda cumbre del pensamiento de García-Pelayo aparece con la publicación en 1959 de dos obras: *Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno* y *El Reino de Dios, Arquetipo Político*, obras que se integran a un período en el que se ocupa especialmente del pensamiento mítico y de la política medieval, y que aproximadamente concluye en 1967 con su ensayo sobre *«La Corona. Estudio de un Mito y de un Concepto Político»*. Existen luego en su vasta producción intelectual varias cumbres más, entre las cuales están *«Burocracia y Tecnocracia»*, *«Las Transformaciones del Estado Contemporáneo»* y *«El Estado de Partidos»*. El precisarlas y describirlas cae también fuera del horizonte de esta exposición.

Scanned with CamScanner

El apogeo de los años medievales se preanuncia varias veces, y de manera inmediata con la publicación de *«El Reino Feliz de los Tiempos Finales»*, precioso trabajo al que nos referiremos luego, que estudia cómo el mismo mito, indicado justamente en el nombre del ensayo, aparece reiteradamente en diversas civilizaciones y épocas. 1959 es el año máximo del período medieval. Publica, dijimos, primero *«Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno»* y luego *«El Reino de Dios. Arquetipo Político»*, aunque la elaboración fue inversa: primero *«El Reino de Dios, Arquetipo Político»* y luego *«Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno»*. En el año de 1960 publicó *«Sobre la Significación de la Historia para la Teoría Política»* y también otro ensayo importante sobre concepciones mítico-políticas: *«La Lucha por Roma. Sobre las Razones de un Mito Político»*. En 1962 *«La Idea Medieval del Derecho»* y luego *«De las Razones Históricas de la Razón de Estado»*, prólogo a *«La Razón de Estado y Otros Escritos»* de Giovanni Botero. En 1963 *«Ideología e Iconología»*, estudio sobre obras visuales del arte medieval analizadas en su significación política. En 1964 aparecieron estas obras reunidas en un libro *«Mitos y Símbolos Políticos»*. En 1965, *«Tipología de las Estructuras Sociopolíticas»* y las *«Culturas del Libro»*, notable ensayo este último en el cual se refiere también al mundo medieval. En 1966 *«La Puerta de Capua o la Entrada al Reino de la Justicia»*, precisamente la imponente puerta esquemáticamente representada en la carátula de sus *Obras Completas*. También otros ensayos y en 1967 *«La Corona. Estudio Sobre un Símbolo y un Concepto Político»*. Aunque este último ensayo estaba concebido varios años antes, pues lo terminó en 1962, lo publica en 1967, año en que también aparece *«Idea de la Política»*. En 1968 reunió en el libro titulado *«Del Mito y de la Razón en la Historia del Pensamiento Político»* varios de los trabajos a los cuales me acabo de referir. Este período que va desde 1958 hasta 1967 es, repetimos, aquél en el cual García-Pelayo se ocupa principalmente de la comprensión del mundo

Scanned with CamScanner

político-mítico-sacral de la Edad Media. No es que se ocupara únicamente del mundo medieval durante esos años, pues en realidad lo estudió durante toda su vida, pero sí hizo énfasis especialmente en ese horizonte histórico durante ese decenio.

Hay, en efecto, un gran arco en su obra de politólogo medievalista que va desde su época de estudiante de Madrid en 1934, año de la publicación de *«Los Conceptos Jurídicos Fundamentales en San Isidoro de Sevilla»*, hasta 1990, a un año de su muerte, cuando aparece su último trabajo importante, *«La Ciudad Mercantil Medieval»*, precisamente en la Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Central de Venezuela, Facultad a la que tanto le dio, ensayo que reúne y reelabora clases dictadas en la década de los sesenta.

III. SU INTERÉS POR LOS MITOS

Las principales temáticas estudiadas por García-Pelayo en este decenio fueron las estructuras socio-políticas y las representaciones mítico-simbólicas medievales comprendidas desde su propio *logos*. Desarrolló un gran interés por el estudio de los mitos políticos, especialmente por la reemergencia del irracionalismo político en el período de entreguerras –el mito de la sociedad sin clases, impulsado éste a escala universal por el triunfo en Rusia de la Revolución Bolchevique de 1917, las actitudes retórico-políticas del fascismo italiano y el mito del Reich milenario en la Alemania del Tercer Reich– y además por la influencia de varios autores, Sorel en los tiempos de su juventud, Jung, Eliade y especialmente Cassirer. García-Pelayo se concentró, no obstante, notablemente en el estudio de los mitos y formas políticas de la Alta Edad Media, tiempo histórico armado con una estructura socio-político-sacral totalmente consolidada y coherente. Resultado principal de sus

Scanned with CamScanner

afanes fueron, hemos dicho, *«El Reino de Dios, Arquetipo Político»*, concebido y escrito en Puerto y Rico y publicado en 1959 ya aquí en Caracas, y su estudio sobre *«Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno»*, también publicado en 1959.

¿Qué entendía García-Pelayo por mito, cómo se expresa? El mito se manifiesta en un mitologema, es decir, en «un conjunto de representaciones, no tanto manifestadas en conceptos cuanto en imágenes y símbolos, ni ordenados sistemáticamente, sino confundidos y amalgamados en un todo y susceptibles de modificaciones (pudiendo añadir o marginar representaciones) mientras se conserve el núcleo»[6]. El mito sustancialmente consiste:

a) En la explicación de los actos de la tierra por referencias a actos de personificaciones sobrenaturales cuya reiteración hace posible el orden cósmico total del que es parte el orden terrenal. En el Antiguo Oriente, en otras sociedades arcaicas y en la Alta Edad Media predominó el mito cosmológico caracterizado por la creencia en una homología entre el mundo del cielo y el de la tierra[7]. El primero sirve de arquetipo al segundo, «de modo que a cada punto del espacio celeste corresponde un punto del espacio terrestre; a cada relación entre los dos puntos en el primer espacio corresponde la misma relación en el segundo; a cada personificación celeste, una terrestre, la jerarquía de los poderes terrenales es una proyección de los celestiales, y cada acto político es considerado como proyección de un acto acontecido en el nivel celeste. Pero no se trata solamente de una isomorfía formal, sino también de una consustancialidad o participación ontológica, pues los poderes, la inteligencia, en una palabra, todo lo que de creador (secundaria o apa-

6 García-Pelayo, Manuel: «Mito y Actitud Mítica en el Campo Político». OBRAS COMPLETAS, Volumen III, p. 2.734. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

7 García-Pelayo, Manuel: «Las Formas Políticas en el Antiguo Oriente». OBRAS COMPLETAS, Volumen II, p. 1.258. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Scanned with CamScanner

rentemente) haya en la tierra es una irradiación de los supremos poderes cósmicos»[8].

b) Pero el mitologema no es un simple relato, no es un cuento, no tiene carácter intelectual sino vital, pues es esencial al mito el que sea sentido como una realidad vivida, realidad que no conoce la distinción entre sujeto y objeto[9]. Por eso, en los períodos de la historia dominados por el mito, era tan intensa la lucha por las imágenes en las cuales se encarnaba y representaba el mito, pues es rasgo esencial de la mentalidad mítica el desconocimiento de líneas divisorias entre las meras representaciones y las percepciones reales, entre la imagen y la cosa. Por ello dice Cassirer que «la imagen no representa la cosa, es la cosa... el pensamiento mítico carece de la categoría de lo ideal y para aprehender la pura significación tiene que transportarla a una substancia o ser material»[10]. Sobre lo que transcribimos un notable ejemplo es el de la Santa Corona de Hungría o Corona de San Esteban, la cual era, dice García-Pelayo, «en su rea-

---

8 García-Pelayo, Manuel: «Mito y Actitud Mítica en el Campo Político». Obras Completas, Volumen III, p. 2.731 y 2.732. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991. En la misma última página citada anteriormente, el autor expresa básicamente la misma idea así: «Simplificando las cosas, la formación del mito integraba los siguientes momentos: i) hay una unidad sustancial y una homología entre las potencias y el orden cósmico (o celeste) y las potencias y el orden terrestre: al centro cósmico corresponde un punto en la tierra (generalmente la capital del Imperio o la ciudad hegemónica, si se trata de un orden pluricéntrico), considerado como centro del mundo; a las relaciones entre las potencias cósmicas corresponde una relación de la misma naturaleza entre las potencias de la tierra; bajo este supuesto, ii) el orden o constelación de poderes políticos fácticamente existentes se proyectaban sobre el cielo, y todo cambio de *status* en la tierra se consideraba como efecto de un cambio cósmico o celeste, pero iii) la imagen celeste así constituida se proyectaba, a su vez, sobre el orden terrestre, cumpliendo las funciones de modelo interpretativo y de pautas de legitimación del *status*, de modo que el orden de la tierra ha de configurarse con arreglo al arquetipo cósmico, y, en este sentido, el mito cosmológico desempeñaba la misma función que las ideologías en la sociedad moderna».

9 García-Pelayo, Manuel: «Las Formas Políticas en el Antiguo Oriente». Obras Completas, Volumen II, p. 1.258. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

10 Citado por García-Pelayo, Manuel: «Ensayo de una Teoría de los Símbolos Políticos», publicado en Mitos y Símbolos Políticos, p. 165, Taurus Ediciones, S.A., Madrid, 1964.

Scanned with CamScanner

lidad material, considerada por los húngaros no sólo como configuración simbólica del Estado y del país, sino como el Estado mismo... [pues] allí donde se encuentra la joya de la corona, allí está el reino. La Corona de San Esteban no sólo transmitía al rey por su imposición, 'fuerza, legitimidad y misterio', no sólo se la veneraba religiosamente [...] sino que era la titular de los derechos soberanos, como corporeización, podríamos decir 'cosificación' del 'cuerpo místico' del reino cuya cabeza era el rey y cuyos miembros eran los ciudadanos [...] de modo, pues, que la Corona de San Esteban o Santa Corona no sólo significaba al Estado sino que ella misma era el Estado o, al menos hasta la Segunda Guerra Mundial estaba indisolublemente unida al Estado»[11]. Claro que los húngaros de nuestro tiempo no han creído que el poder político radicaba en el objeto físico de la Corona de San Esteban, pero no es menos cierto que si alguna nación se ha preocupado por la devolución de una insignia, de una corona-símbolo, esa nación ha sido Hungría. El ejército norteamericano se la llevó a los Estados Unidos a raíz de la Segunda Guerra Mundial, pero el gobierno húngaro, no obstante ser comunista y ateo insistió reiteradamente en la devolución de su Santa Corona de Hungría hasta que efectivamente lo logró.

El mito explica lo que en nuestros tiempos corresponde a la ciencia y sirve de norma a la vida, es decir, la normativiza, y desde el punto de vista político y social actúa como factor integrador pues convierte a una pluralidad de hombres en una unidad, concretamente, en una comunidad, integrada como tal justamente por la fascinación y el poder integrados del mito[12].

Aplicación de la idea del pensamiento mítico a una investigación y caso concreto es la que García-Pelayo hizo

---

11 Ob. cit., pp. 167 y 168.

12 García-Pelayo, Manuel: «Las Formas Políticas en el Antiguo Oriente». OBRAS COMPLETAS, Volumen II, p. 1.258. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Scanned with CamScanner

en relación con el símbolo de la Corona en el ensayo *«La Corona, Estudio Sobre un Símbolo y un Concepto Político»*, (1967). Tiene una primera parte dedicada al estudio de la Corona en sus contenidos míticos y otra segunda referida a su estudio racional, pues desde la Edad Moderna la idea de la Corona sigue operando jurídicamente con criterios racionalistas constituyendo un factor de imputación y centro de irradiación de relaciones jurídicas. Según los supuestos míticos de la idea de la Corona, la creación del orden político es una parte y un reflejo del orden cósmico, y las insignias, entre ellas la Corona, eran imaginadas como la condensación material de la luz y del poder cósmico, de una última realidad constituida por un poder irresistible que infunde simultáneamente pavor y esperanza, atracción e inhibición[13], realidad sobre las que se asentaba la firmeza y la legitimidad del poder político. Éste no es concebido como una relación dinámica o el resultado de relaciones causales, sino como una sustancia que se traslada de un sujeto a otro, o de un lugar a otro, pero permaneciendo idéntica consigo misma y frecuentemente adherida a una realidad material como la Corona[14] de la cual el rey es su portador transitorio, recibe sus poderes y los actualiza, pues es el tutor, curador, administrador, protector o defensor de los derechos de la Corona.

IV. EL REINO FELIZ DE LOS TIEMPOS FINALES

El primero de sus estudios importante sobre el mundo mítico-político es *«El Reino Feliz de los Tiempos Finales»*, el cual, desde el punto de vista de nuestras preferen-

13 García-Pelayo, Manuel: «La Corona. Estudio Sobre un Símbolo y un Concepto Político», p. 15, en DEL MITO Y DE LA RAZÓN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

14 Ob. cit., p. 23.

Scanned with CamScanner

cias personales es uno de los ensayos de García-Pelayo que más nos agrada. Es un mito reiterativo en la historia de la humanidad de origen oriental, propagado en Roma especialmente por el *Carmen Saeculare*, de Horacio, y las *Églogas* de Virgilio, consistente en la idea de que vendría un reino futuro que cancelaría la historia dándole al hombre una forma definitiva y feliz[15]. El mito lo estudia en la India, Persia, Judea, Roma, en la Edad Media en la forma del último emperador y de Joaquín de Fiore y los anabaptistas de Münster, en la Edad Moderna e incluso, aunque parezca extraño, en nuestro siglo XX tan racionalista y cientificista. Dicho mito, en efecto, hizo irrupción con gran intensidad y extraordinario auge –aunque claro, con un instrumental diferente–, sobre todo, según lo dijimos, en el mito marxista-leninista de la sociedad sin clases, pero también en la Alemania del Tercer Reich bajo la forma del Reich milenario.

¿Cómo se formula el mito del reino feliz de los tiempos finales? «La época presente es un tiempo de inseguridad, de injusticia, de miseria y de angustia. Que no se produzca del todo la perdición puede deberse a dos especies de motivos: 1) a que las fuerzas del bien, de la justicia, de la verdad, etc., en una palabra, los poderes y las energías constructoras, mantienen una lucha tenaz contra sus antagonistas, el mal, la injusticia, el error, etc., es decir, contra las fuerzas demoníacas o, lo que es lo mismo, destructoras; o 2) a que a última hora se manifestará una especie de milagro que evitará la consumación de la destrucción. En todo caso, al final del tiempo vendrá un reino feliz en el que la humanidad se verá libre de los problemas que la agobian, un reino en el que regirá la justicia, y por ella, la paz, en el que habrá prosperidad económica y en que la angustia desaparecerá de los corazones. En una palabra, un orden coincidente con el hombre, y en el que por tanto, éste se sentirá

15 García-Pelayo, Manuel: «La Transfiguración del Poder», OBRAS COMPLETAS, Volumen III, p. 2.445. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Scanned with CamScanner

feliz»[16]. Y algo más adelante agrega nuestro autor que «el reino final tendrá lugar al fin del tiempo o, al menos, al fin de este tiempo y será, por tanto, la forma sociopolítica de un nuevo eón. Pero antes del reino final y en el paso de la historia a la supra-historia o de este eón al otro, habrá una catástrofe en medio de una lucha auténticamente tremenda, de la que saldrán victoriosas las fuerzas que establecerán el nuevo reino ayudadas, en las concepciones sacras del mito, por las fuerzas sobrenaturales y, en las concepciones modernas, por las irresistibles leyes históricas. Será una lucha terrible, pero 'es la lucha final'. El mito implica, pues, una concepción escatológica. Y como toda lucha política necesita un caudillo, va unido a la idea de un salvador que aparecerá o reaparecerá al fin de los tiempos. El reino tendrá carácter ecuménico, es decir, abarcará a todos los hombres y se extenderá a toda la tierra. Y como sucede al fin de la historia y como algo que la llena y justifica, representa la unidad de la plenitud de las gentes, de la plenitud del espacio y de la plenitud de los tiempos»[17].

Como nos estamos refiriendo sobre todo a la política medieval trataremos primero la principal manifestación del mito en la Edad Media, y por tanto a la del último emperador, y luego, por su contemporaneidad e importancia, a su expresión en nuestro siglo en la modalidad marxista-leninista de la sociedad sin clases.

Uno de los supuestos principales del imperio medieval, concretamente, del Sacro Imperio Romano-germánico, consistía en la idea de que el Imperio Romano-cristiano de Occidente en verdad no había desaparecido. Los emperadores medievales se inscribían por ello en la lista de los Césares, la cual, suponían, prolongaban. Decía el emperador Federico I Barbarroja: «Continuamos a nuestros bienaventurados predecesores, especialmente a Constantino el Grande...».

---

16 García-Pelayo, Manuel: «El Reino Feliz de los Tiempos Finales», p. 12, en MITOS Y SIMBOLOS POLITICOS, Taurus, Madrid, 1964.

17 Ob. cit., p. 13.

Scanned with CamScanner

El Imperio Romano en Occidente termina hacia el 473 d.C. pero después se produce el fenómeno histórico-mítico que Toynbee denomina el espejismo de la inmortalidad de los imperios (en su nomenclatura, para ser más precisos, de los Estados Universales). Cuando la historia cae en un abismo de incivilización, el hombre se imagina que el anterior imperio aún subsiste. Toynbee estudia así el caso del Sacro Imperio Romano-germánico y también los de otras culturas con su característica extraordinaria erudición. Dice abreviadamente Toynbee: «Un testimonio todavía más notable de la tenacidad de la creencia en la inmortalidad de los estados universales es la práctica de invocar sus espectros una vez que aquéllos probaron su carácter mortal al expirar. El califato abasida de Bagdad fue de esta manera resucitado en la forma de califato abasida de El Cairo; el imperio romano, en la forma de Sacro Imperio Romano de Occidente y de Imperio Romano de Oriente de la cristiandad ortodoxa; el imperio de la dinastía Tsin y Han en la forma de imperio Sui y Tang de la civilización del Lejano Oriente»[18]. Extinguida una civilización, en el interregno y en los albores de la nueva civilización filial, el hombre se consuela de su precario presente imaginando que todavía subsiste la gran estructura político-protectora del Imperio, aunque ahora lo que exista apenas sea su espectro e incluso sólo su recuerdo. Son tiempos en los que el ideal de la política está históricamente en función del pasado y se trata de construir el presente en base a una actitud mental de restauración de un gran pasado (así, la «*Renovatio*» medieval), antítesis de la actitud del hombre contemporáneo con respecto a la historia y la política, abierta hacia el futuro e incluso hacia el cambio radical y desconocido de la Revolución.

18 Toybee, Arnold: ESTUDIO DE LA HISTORIA, Compendio de los Volúmenes VII-XIII por D.C. Somervell, Volumen II (VI Estados Universales) p. 26. Emecé Editores S.A. Buenos Aires, 1959.

Scanned with CamScanner

El Sacro Imperio Romano-germánico, forma política del eón cristiano, tenía por principal misión evangelizar a la humanidad, por eso era sacro y era cristiano. El último emperador, sostenía el mito, auténtico caudillo-salvador, terminaría realizando una campaña victoriosa y reduciría a todos los pueblos de la tierra a la verdadera fe pues su reino tendría carácter ecuménico, es decir, abarcaría a todos los hombres y se extendería a toda la tierra. Entonces, terminada su misión y la del Imperio e instalados los cristianos en Jerusalén, culminaría su heroísmo y ascendería al Monte del Calvario a devolver las insignias imperiales a su auténtico y originario poseedor, Jesucristo, de quien las tenía en calidad de Vicario para la sagrada misión de evangelizar el orbe. ¡Se ha consumado así el Imperio y cesa el Imperio Romano! dicen los escritos medievales. Vendría entonces el Anti-Cristo y Cristo, pues ha cesado la batalla histórica y adviene ahora la suprahistórica[19]. La entrega y devolución de las insignias tiene lugar al término y final de la historia, pues se trata de una concepción escatológica, que se produce en medio de una plenitud: de las gentes, del espacio y de los tiempos, es el momento cumbre de la existencia de la humanidad en la cual se realiza y se despliega el reino feliz de los tiempos finales.

García-Pelayo estudió este bello mito en distintas civilizaciones y épocas, y llegamos a nuestro siglo XX. Aquí «el ascenso de las masas a clase política activa, unido a las difíciles situaciones emocionales por las que pasaron ciertos países después de la primera post-guerra, y, en general, a la crisis de la sociedad contemporánea, tuvo como consecuencia un nuevo despliegue de la mitología política en el que se hacen presentes versiones renovadas del mito del reino final, tales como las acuñadas por el marxismo militante y por el nacional-socialismo»[20]. Surgió el escenario

19 García-Pelayo, Manuel: «El Reino Feliz de los Tiempos Finales» p. 26 en MITOS Y SÍMBOLOS POLÍTICOS, Taurus, Madrid, 1964.

20 Ob. cit., pp. 40 y 41.

Scanned with CamScanner

el mito: en las situaciones críticas de la vida social, las fuerzas racionales que resisten al mito se debilitan, surgiendo de nuevo la posibilidad del mito que «sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón o por otra, y no pueden ya combatir a los demoníacos poderes míticos»[21]. Nos referiremos únicamente, por razones de espacio y por su importancia contemporánea a la repercusión del viejo mito del reino feliz de los tiempos finales en el marxismo militante.

Toda la historia, dice Marx, ha sido la historia de la lucha de clases, pero nunca las condiciones que justifican la lucha son tan profundas como en esta época dado que la economía capitalista ha conducido a la clase obrera a una situación infrahumana, «pues ser hombre consiste en determinarse a sí mismo, pero los proletarios no se determinan a sí mismos ni viven centrados en sí mismos, sino que están enajenados a las necesidades del proceso de producción de mercancías, de donde se deriva otra serie de enajenaciones; el hombre, al subordinarse a las cosas, ha sido, él mismo, cosificado, no cuenta como personalidad sino como fenómeno natural, como pura fuerza de trabajo, y su necesaria sumisión a las leyes férreas de la economía lo obligan a llevar una existencia animal, no percibiendo por la venta de su fuerza de trabajo más allá de lo necesario para mantenerse y reproducirse. El hombre, pues, ha sido expoliado de su calidad humana. Pero justamente tan inhumana situación es la demostración de que el tiempo está maduro y que la historia está en vísperas de la liquidación de tan pésimas condiciones y de dar paso a la recuperación de la humanidad perdi-

---

21 Citado por García-Pelayo, Manuel: «Mito y Actitud Mítica en el Campo Político». Obras Completas, Volumen III, p. 2.733. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Scanned with CamScanner

da»[22]. Lo que está en cuestión no es la forma histórica dentro de un eón, sino el eón mismo. La condición es tan miserable, que no tiene posibilidades dentro del presente eón y es preciso trastocarlo y el proletario no puede emanciparse a sí mismo sin destruir las condiciones que hacen posible la servidumbre del hombre, pues siendo el proletariado, dice Marx, «la plena pérdida del nombre... sólo puede recuperarse con la plena recuperación del hombre»[23].

El desenlace de tan inhumana situación no puede ser otro que la recuperación por el comunismo de la humanidad perdida. «El comunismo [dice Marx] 'no es un estado de cosas que deba ser establecido, ni un ideal con arreglo al cual deba comportarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el estado actual de cosas. Las condiciones de este movimiento derivan de las condiciones actualmente existentes'. La concentración del capital y el perfeccionamiento de los medios técnicos reducirán progresivamente a las masas obreras a la situación de paro, a la vez que el proceso de proletarización será cada vez mayor al reducir a un número constantemente creciente de empresarios a la situación de asalariados, disminuyendo con ello la capacidad adquisitiva de las masas hasta que todo termine en un tremendo *Zuzammenbruch*, en un gran cataclismo, en el que se mezclará el desastre económico con el acto postrero de la lucha política desplegada en la doble dirección de guerra y de revolución y en la que las dos partes mantendrán sus fuerzas tensas y concentradas. Pero, 'es la lucha final'»[24]. Y luego surgirá la paz, la humanidad y la sociedad universal cuya patria es la tierra en su totalidad. Y así, aunque en una nueva forma, nos encontramos con el tema de la plenitud de las gentes, del espacio y de los tiempos. Y esto sucedió efectivamente en Rusia con

---

22 García-Pelayo, Manuel: «El Reino Feliz de los Tiempos Finales» p. 44 en MITOS Y SÍMBOLOS POLITICOS, Edit. Taurus, Madrid, 1964.

23 Ob. cit., p. 45.

24 Ob. cit., pp. 45 y 46.

motivo y desde la Primera Guerra Mundial en medio de grandes derrotas y convulsiones bélico-sociales que cuestionaron los fundamentos radicales y los fines últimos de su sistema político. El Zar Nicolás II cae en febrero de 1917, siguen las breves fases de la revolución liberal y de la socialista con los débiles gobiernos del Príncipe Lvov y de Alejandro Kerensky, respectivamente, y después en octubre la toma del poder por Lenin. Comienza entonces el tremendo período de la revolución comunista marxista-leninista y de la guerra civil, mezclada con las intervenciones de las potencias extranjeras para aumentar la crisis y la angustia, pero... «es la lucha final»!

Luego de la lucha final y después de una situación transitoria constituida por la dictadura del proletariado en la que serán dominadas y aniquiladas las fuerzas capitalistas, advendrá la sociedad comunista, el nuevo y verdadero reino feliz de los tiempos finales. Marx, dice García-Pelayo, no explicó el funcionamiento de esta sociedad, pero sí dijo que significaba la cancelación de todas las oposiciones y antagonismos que han desgarrado la vida del hombre sobre la tierra; que frente a la enajenación del hombre significaba la re-apropiación del hombre por sí mismo, con lo que se recuperaría el modo humano de vivir y se realizaría la unidad del pleno naturalismo y del pleno humanismo. Por todo ello, recuperada su verdadera existencia por el ser humano, quedaría cancelado el presente miserable eón para dar paso al siguiente maravilloso y definitivo eón, el del reino feliz en la tierra[25] en el cual pareciera que se ingresara sorprendentemente en una sociedad perfecta, intemporal y metahistórica, en definitiva –dentro del contexto de nuestra tradición bíblica judeo-cristiana–, nada más ni nada menos que en el Paraíso Terrenal recuperado ahora. Por tanto, no es obra del azar que en el lenguaje común hayamos oído con frecuencia alusiones al «paraíso comunista». Va-

Scanned with CamScanner

mos a darle la palabra, siguiendo a García-Pelayo, a una de las grandes figuras de la Revolución Bolchevique, para ver cómo se refería a este magno asunto y anunciaba la nueva edad feliz y el próximo paraíso comunista:

«Ya pueden los popes de todas las confesiones religiosas –dice Trotsky– hablarnos de paraísos en el otro mundo, pues nosotros decimos que en este mundo hemos de crear un paraíso real (subrayado nuestro). No podemos perder de vista, ni durante un momento, nuestro gran ideal, el más bello de todos a los que aspira la humanidad. Lo más bello, lo más noble que se contiene en las antiguas religiones y en la doctrina de Cristo, está encarnado en nuestra doctrina del socialismo»[26].

Estos contenidos, afirmaciones y elementos, todos sorprendentes, idealistas y grandiosos, con la irracionalidad que puedan contener o mejor precisamente por ella, contribuyeron a darle al movimiento comunista a escala mundial gran impulso y fervor, parecido a lo que ocurrió con los revolucionarios franceses de 1789 y sus consignas, también idealistas y grandiosas de libertad, igualdad y fraternidad, pues la acción política se hace en buena medida, a veces, desde supuestos irracionales.

Con esto concluimos nuestros comentarios sobre uno de los ensayos que preferimos de García-Pelayo, ensayo con nombre de cuento de hadas sobre un hermoso y reiterado mito de la humanidad.

V. EL REINO DE DIOS. ARQUETIPO POLÍTICO

La obra más importante del período medieval de la producción intelectual de García-Pelayo es *«El Reino de Dios, Arquetipo Político»*. Escribió este libro aplicando el

26 Ob. cit. p. 47.

Scanned with CamScanner

método de los tipos ideales de Max Weber, al igual que en *Las Culturas del Libro* y en otros ensayos. Pertenece a un pequeño grupo de importantes y muy selectas obras de teología política escritas en nuestro tiempo: «*Los Dos Cuerpos del Rey*» de Kantorowick, «*Sacrum Imperium*» de Alois Dempf y «*Principios de Gobierno y Política en la Edad Media*» de Ulmann.

El hombre medieval consideraba a Dios el centro de la sociedad, de la historia y de la política. Ésta se concebía, pues, teocéntricamente, y como Dios se manifestó a los hombres en la historia en la figura de Cristo, tal construcción tendía a tomar forma cristocéntrica[27]. Sólo Dios –o Cristo– era verdadero rey, y sólo su reino firme e imperecedero reúne perfecta y originalmente los verdaderos atributos regios y las cualidades de paz y de justicia que hacen sólida la comunidad política, pues los reinos y reyes de aquí abajo las poseen por participación o reflejo.

Ideológicamente la estructura política de la Alta Edad Media derivaba de la creencia judeo-cristiana de que el orden político había de ser un intento de realización del Reino de Dios en la tierra, para restaurar el feliz orden originario de las cosas quebrantado por el pecado[28]. Las concepciones políticas operaban según un sistema de pensamiento arquetípico, propio de sociedades arcaicas, y en lo histórico-concreto de origen neoplatónico y agustiniano, que partía del supuesto de que existe un modelo permanente de las cosas bajo cuyas pautas éstas debían ser comprendidas y organizadas. La misión del conocimiento no consistía en inventar nuevas formas, sino en descubrir el sentido del modelo y tratar de realizarlo, pues en los modelos se encarnan o hacen realidades las formas puras y auténticas, es decir, las ideas y por tanto en ellos aparece el verdadero ser de las cosas, su realidad última. Sólo, en consecuencia, la

27 García-Pelayo, Manuel: El Reino de Dios, Arquetipo Político, p. 85. Revista de Occidente, Madrid, 1959.

28 Ob. cit., p. 1.

Scanned with CamScanner

aproximación al modelo le da firmeza a las cosas y las hace verdaderamente reales. El modelo arquetípico podía tener carácter abstracto e intemporal (así la «jerarquía celeste»), o históricamente concreto (así, el Reino de Israel o el Imperio Romano) o ser encarnación de modelos de gobernantes (David, Salomón, Constantino, Carlomagno) quienes reflejaron el auténtico modelo del rey, «Cristo, en quien se hizo uno el orden celeste y el terrestre»[29].

Para el hombre medieval la función de la historia era realizar el modelo de la ciudad celeste, y en la medida de su realización el mundo trascendía de la pura historicidad e incidía en la eternidad del Reino de Dios. Éste adquiere presencia en la ciudad terrestre en cuanto experimenta una transfiguración a través de aquéllos que viven las enseñanzas de Cristo y han sufrido en su naturaleza el cambio debido a Su gracia. La salvación no está, pues, en un cambio político ni en el alejamiento del mundo como pensaban los estoicos, sino, por el contrario, «en un intento decidido de realizar en la tierra un orden de vida cuya plenitud sólo existe en los cielos, en un intento por parte del hombre de recobrar la semejanza de Dios destruida por el pecado. Mas para ello no basta ser sabio, como en el ideal estoico, sino que se precisa nada menos que un cambio de naturaleza, posibilidad que está más allá del hombre y que sólo puede ser resultado de la gracia redentora de Cristo»[30].

El poder y la organización política están al servicio de Dios en un doble sentido: en cuanto su función es realizar un orden de vida que permita que el reino de los cielos se abra a los gobernados; y además porque se debe políticamente al Reino de Dios en la tierra. Protección que implica: realizar un orden de paz y de justicia que refleje la paz y la justicia divinas; y extender y dilatar a la Iglesia, expresión del Reino de Dios en la tierra[31], *Civitas Dei* en su dimensión

29 Ob. cit., p. 2.
30 Ob. cit., p. 15.
31 Ob. cit., p. 43.

Scanned with CamScanner

histórica. Por eso el poder político debe defender y hacer avanzar las fronteras de la Cristiandad, haciendo obedecer a las naciones bárbaras, rebeldes y paganas.

El poder del emperador y de los reyes viene de Dios y a sus cargos de naturaleza sacra y no propiamente a su persona se les debe fidelidad. En tanto que representantes de la divinidad sus actos se le imputan a Dios, pues son vicarios de Cristo o corregentes de Cristo. Al señorío inmediato de Dios en el estado de inocencia antes del pecado original, sucedía luego de la expulsión del hombre del Paraíso Terrenal su señoría mediata ejercida como ministerio por los príncipes, los cuales, cuando son auténticos, son imagen de Dios. En una época con firme tendencia «a absorber el orden natural en el orden sobrenatural» (Arquillière), el destino del reino terrestre consistía –según las bellas y sublimes palabras del abate Suger de St. Denis, pronunciadas como parte de la oración de una misa celebrada en presencia del rey por todos los obispos de Francia con motivo del traslado del cuerpo de un santo–, en «transformarse, por la gracia de Jesucristo, en reino celeste, para terminar fundiéndose en una única república que integrara a los hombres y a los ángeles, a la tierra y a los cielos»[32].

La teoría sociológica e histórica del Reino de Dios es obra de San Pablo. Este reino consiste en «una realidad sobrenatural e invisible, pero que se manifiesta en la tierra como una sociedad visible compuesta por todos los que viven en Cristo, los cuales son miembros del polineuma celeste y, por tanto, conciudadanos de los santos del cielo. Esta sociedad visible es la Iglesia, que es así la encarnación histórico-sociológica del reino de Cristo: su rey es Cristo; su espíritu, el Espíritu Santo; su ley, la Ley evangélica; su pueblo, el *tertium genus* de los que viven en la fe de Cristo»[33]. Desde la perspectiva, histórico-concreta el Reino de

32 Ob. cit., p. 92.
33 Ob. cit., p. 15.

Scanned with CamScanner

Dios es la Iglesia, con los buenos y los malos, los elegidos y los réprobos, pero que confiesan todos su fe en Cristo. Frente a ellos están sus enemigos internos y externos, los herejes y los paganos.

Por Iglesia no se entiende en esta época una entidad distinta y opuesta al Estado pues la comunidad política es una manifestación de la Iglesia, cuerpo de Cristo, y Cristo reúne en su persona la realeza y sacerdocio[34]. Sociológicamente la Iglesia era la comunidad compuesta por los participantes en el Cuerpo de Cristo, «el Cristo continuado y socializado», históricamente, la *Civitas Dei* en cuanto peregrina en la tierra; jurídicamente, la institucionalización de la sociedad cristiana, la corporación integrada por los creyentes[35]. Comprendía tanto a laicos como a clérigos, dos partes de una sola realidad. Se distinguían en ella, sin discutirse su unidad sustancial, dos órdenes y dos poderes, cada uno con sus titulares, cuya tensión llenó la historia de la Alta Edad Media, tensión que no implicaba una lucha por o contra la Iglesia, sino por el justo orden de la Iglesia[36]. La *auctoritas* sagrada correspondía al Papa y la *potestas* real al Emperador y a los reyes.

Lo que sí constituía una lucha existencial era la guerra contra los no cristianos librada fuera de reglas reconocidas por las partes y con referencia a un orden cósmico, pues el *ius* cristiano no podía coordinarse, ni coexistir con el *ius* diabólico[37]. Se enfrentaban en guerra santa, dos organizaciones históricamente concretas, cada una con su propia cabeza, Cristo al frente de la Iglesia, ciudad histórica de Dios, que encarnaba el pueblo y la organización cristiana; y el *consortium paganorum*, la *civitas diaboli*, que constituía la ciudad histórica del Diablo[38], visualizada externamente se-

34 Ob. cit., p. 54.
35 Ob. cit., p. 93.
36 Ob. cit., p. 36.
37 Ob. cit., pp. 169 y 170.
38 Ob. cit., p. 165.

Scanned with CamScanner

gún sus momentos por normandos, húngaros, eslavos y sarracenos; e internamente por los herejes que dañaban su unidad.

La historia se concebía como un acaecer sacro, con un comienzo, la Creación, y un término, el Juicio Final, y con un acontecimiento eje que escindía los tiempos y le daba sentido a la historia: la venida de Cristo[39]. Dado que el contenido de la historia era el despliegue del Reino de Dios, el sujeto de la historia tenía entonces carácter teológico y universal, pues estaba constituido por comunidades universales teológicamente constituidas, debiendo el hombre decidir a cuál de las ciudades imitaría y en cuál recinto se alojaría, si en el de la Ciudad de Dios o en el de la Ciudad del Diablo. En sus ámbitos transcurre también la historia de las instituciones, pueblos, ciudades, reinos, monasterios, pues todo es visto, en consecuencia, desde conexiones históricas universales y teológicas. De estas dos ciudades cuyo antagonismo constituye el contenido de la historia, únicamente la Ciudad de Dios incide en la eternidad pues «sólo ella ha recibido una misión a cumplir en el tiempo y, por lo tanto, sólo ella es el auténtico sujeto que da sentido a la historia, de manera que todos los acontecimientos, figuras y épocas históricas, se concebirán y estimarán en función de los progresos realizados o de los obstáculos encontrados por el Reino de Dios en la tierra»[40]. La historia es, por tanto, historia de la Iglesia, cuyo desenlace se conoce. Su primer acto va desde la Creación hasta el nacimiento de Cristo. Adán fue ciudadano de ambas ciudades que se separaron con Caín y Abel y a lo largo de toda esta época la ciudad terrena se despliega en los cuatro imperios de Daniel, identificados por Otto de Freising como el asirio, el medopersa, el griego

39 Ob. cit., p. 51.

40 Ob. cit., p. 54. Sin entrar en referencia a sus antecedentes en el Mundo Antiguo, éste es el origen de la moderna Idea del Progreso, secularizada ahora. Progreso, sí, pero no como aproximación al Reino de Dios, sino hacia un ideal de humanidad cada vez más ilustrada por la luz de la razón y el saber (siglo XVIII) o con mejores niveles de vida (siglos XIX y XX).

Scanned with CamScanner

y el romano, el cual cristianizado permanecerá hasta el fin de los días. El Imperio Romano llegó hasta la cumbre del poder como necesaria preparación histórica y digno marco de la venida de Cristo, quien inaugura la segunda época que nos introduce plenamente en el drama de la historia universal. Con la Encarnación cesan los títulos de todos los reyes de la tierra, pues ahora el único verdadero rey es Cristo: «la adoración de los reyes magos 'lo revela como Augusto y rey de reyes', de modo que 'Cristo no sólo reina en los cielos, sino que gobierna también a los reyes de la tierra', en sus manos están la majestad, el poder y el imperio, y todas las naciones deberán servirle; a Él le pertenece la dignidad imperial, sólo Él es verdadero emperador»[41]. Se entra así en el tercer acto de la historia, en el que el Imperio se integra en la Iglesia como una de sus dimensiones, llegándose a la forma final de la historia pues el Imperio Romano es el cuarto de los vistos por Daniel y, por tanto, el definitivo y último hasta el fin de los tiempos, aunque pueda pasar a distintos titulares (Bizancio, los francos y ahora los germanos). Terminará la historia con la venida del Anticristo y el Juicio Final[42], pues la historia del género humano transcurre entre dos juicios: la expulsión de Adán del Paraíso Terrenal por el pecado original y el Juicio Final.

La sociedad se concebía no como un sistema de relaciones sino como un cuerpo de participantes en una misma sustancia. Era una sociedad sacramentalizada, pues se ingresaba a ella por el bautismo y se integraba permanentemente mediante la eucaristía, por lo que los no bautizados o excomulgados estaban al margen de la sociedad. No se concebía una sociedad meramente laica[43].

El espacio desde una perspectiva histórico-concreta y según la tradición y presencia de la fe, era visto en dos ámbitos claramente delimitados: el cristiano y el pagano.

---

41 Ob. cit., pp. 55 y 56.
42 Ob. cit., p. 56.
43 Ob. cit., pp. 79 y 80.

Scanned with CamScanner

La lucha en el espacio cristiano era un conflicto agonal, y por tanto sometido a reglas, mientras que la guerra contra el espacio pagano o sarraceno era un conflicto existencial, y por ende, llevado hasta sus últimas consecuencias. La tierra se la dividía en los tres continentes conocidos de Asia, África y Europa, poblados respectivamente por cada uno los hijos de Noé, es decir, Sem, Cam y Jafet, división tripartita que coincide con la Santísima Trinidad[44].

En el horizonte distante se imaginaba la existencia de pueblos monstruosos y caníbales, y en alguna isla oceánica o en el extremo oriente el Paraíso Terrenal. Especial significación tenían los pueblos de Gog y Magog, organizados en veintidós reinos, inmundos y corruptos, de gentes de horrible aspecto que devoraban a niños recién nacidos, ratas, perros, etc. y que no enterraban a sus muertos. Alejandro Magno los había encerrado en las montañas del Caspio, cerrándoles su único paso con el resto del mundo con una muralla de hierro. Pero, numerosos y valientes, estos pueblos la pasarían al final de los tiempos, como tropa de vanguardia o de retaguardia del Anticristo[45]. En el horizonte próximo, sobre los límites de la cristiandad y presionándola estaban los paganos, hasta que al sarraceno se lo consideró su arquetipo[46].

Dentro del orbe cristiano se distinguía el romano del griego. Pertenecían al espacio romano o latino los pueblos que reconocían «la primacía y magisterio de la Iglesia romana y, por tanto, la dignidad del Papa como vicario de Pedro, y la de Pedro como príncipe de los apóstoles»[47]. Geograficamente esta entidad era Europa, contrapuesta al Imperio Griego, es decir, Bizancio.

La cristiandad romana o latina tenía a Roma como centro que convertía al orbe en urbe, es decir, al espacio

44 Ob. cit., p. 66.
45 Ob. cit., p. 67.
46 Ob. cit., p. 68.
47 Ob. cit., p. 71.

Scanned with CamScanner

físico en unidad cultural o política. Al sentido político-imperial de Roma se unía el de ser el punto de vinculación capital entre el cielo y la tierra, entre lo natural y lo sobrenatural, entre la Iglesia militante y la triunfante puesto que siendo Roma «la sede de la Iglesia de Pedro, lo que en ella se ate o desate, atado y desatado será en el cielo, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»[48]. Roma era también el centro del Imperio medieval, pues la vinculación, a ella le daba continuidad con el Imperio Romano y podía sostenerse que sólo había cambiado el titular, pero no la sustancia del Imperio. Tal vinculación le otorgaba perennidad y sentido histórico-universal, dado que el Imperio Romano era el último de los cuatro de Daniel y por tanto necesariamente duraría hasta el fin de los tiempos»[49].

Si bien Roma era el centro del espacio cristiano, el centro del espacio terrestre como un todo era Jerusalén, que devenía así en centro cósmico. En la santa ciudad se unen el Antiguo y el Nuevo Testamento y se encuentra el eje tierra-infierno-cielo, pues allí fue crucificado el Salvador, de allí descendió a afirmar su majestad sobre los reinos infernales y de allí ascendió triunfalmente a los cielos»[50]. Por eso la cartografía medieval hasta mediados del siglo XV ubica a Jerusalén en el centro geométrico del mundo; por eso la leyenda del último emperador dice que, cumplida la misión cósmica del Imperio, lograda la victoria cristiana sobre el centro del mundo y evangelizada toda la humanidad, el héroe-emperador devolverá a Cristo, su verdadero titular, las insignias imperiales en Jerusalén, consumándose el Imperio y el presente Eón, y realizándose así, en la ciudad santa la plenitud de las gentes, la plenitud del espacio y la plenitud de los tiempos[51].

---

48 Ob. cit., p. 73.
49 Ob. cit., p. 74.
50 Ob. cit., p. 77.
51 Ob. cit., p. 79.

Scanned with CamScanner

Las tensiones y luchas en el seno de la sociedad cristiana, especialmente el largo conflicto de la querella de las investiduras entre el Papa y el Emperador, y las nuevas corrientes de ideas que incipientemente tendían hacia la complejidad y maduración del pensamiento político medieval, favorecieron la idea de la dualidad de los poderes espiritual y secular y de las dos sociedades. Por disposición de Dios, y en consecuencia originariamente, existen dos poderes y modificar esta dualidad es usurpar el orden de autoridades establecido. A tales poderes corresponden la *ecclesia Dei* y la *imperii respublica*: leyes y jurisdicción se vinculan al Imperio; propagación de la palabra y magisterio a la Iglesia[52]. La concepción de ésta como entidad total, que englobaba al Imperio y a los reinos, tiende a ser sustituida por otras dos: la idea de que la Iglesia es una entidad exclusivamente moral y espiritual vinculada por la caridad, paz y amor; y la de que se limita a la jerarquía eclesiástica.

Secuela de ambas concepciones fue la escisión de la unidad de la Iglesia como entidad total en dos sociedades diferentes, cuya unidad viene dada no por un vicario terrenal de Cristo, sino por el propio Cristo que instituyó dos vicarios en la tierra. Los emperadores Hohenstaufen sostuvieron no sólo la concepción teológica de su poder originario, sino que lo reforzaron con las ideas jurídicas romanas. Federico I Barbarroja adoptó para el Imperio a mediados del siglo XII el título de sacro y para la república el de diva con el propósito de contraponerlas al título de santa de la Iglesia[53]. Una abundante literatura difundió la idea de la sacralidad del Imperio, y los juristas, por influencia del Derecho Romano, consideraron sacro todo lo referente al Imperio y a la dignidad del emperador. Además, con Federico I el título de majestad, generalmente reservado a Dios, antes usado a veces ocasionalmente por algunos Emperadores, se convierte en permanente, pasando luego a los rei-

52 Ob. cit., p. 213.
53 Ob. cit., p. 216.

nos. Por otra parte, afirma terminantemente la ausencia de solución de continuidad entre el Imperio antiguo y el medieval y se considera auténtico descendiente de los césares romanos. Alega que la legitimidad del Imperio está en el *Corpus Juris*, el cual actualiza como prueba jurídica de la continuidad del Imperio, agregándole a su texto los capitularios y las constituciones imperiales medievales[54]. Al tratar de fundamentar el poder político en una sacralidad inspirada en el Digesto impulsó una *Religio Juris*. A la condición del rey, por su condición de mediador entre Dios y los hombres, se une el derivado de la mediación entre la justicia y el pueblo. Desde Barbarroja, en síntesis, se abre vía a la idea de la independencia del Imperio, y de los reinos con la Iglesia. Se sigue admitiendo que todo poder viene de Cristo y que el objetivo de la comunidad política es realizar el Reino de Dios, pero de esta tesis no se desprende la sumisión de los poderes políticos al sacerdocio sino la condición del gobernante como vicario de Cristo. El Imperio y los reinos vienen directamente de Dios y responden ante Dios, no vienen de la Iglesia ni responden ante la Iglesia[55].

La concepción de la realeza como mediadora entre la Justicia y los hombres y la condición sacerdotal de la función política *sub ratione iuris* lograron acentuada expresión teórica e institucional con Federico II en el reino de Sicilia:

> «El hombre, al ser creado, fue puesto *sub lege* por Dios, pero se rebeló contra ella (por el pecado original) amenazando destruir la obra misma de la creación, ya que si sus crímenes quedaran impunes el género humano perecería. A fin de evitar tal destrucción, la justicia, irradiando de los cielos, estableció al emperador sobre los hombres (en consecuencia, el poder político se fundamenta,

54 García-Pelayo, Manuel: «La Lucha por Roma» (Sobre las Razones de un Mito Político)», p. 93. Publicado en Mitos y Símbolos Políticos. Edit. Taurus, Madrid, 1964.

55 García-Pelayo, Manuel: El Reino de Dios, Arquetipo Político, p. 218. Revista de Occidente, Madrid, 1959.

Scanned with CamScanner

> en el pecado) para que, dando a cada uno lo que es suyo, los mantenga en su lugar. El emperador es el único eje entre la justicia y los hombres, es padre e hijo, señor y servidor de la justicia: tal es el misterio del Estado»[56].

El naturalismo político, consecuencia de la recepción del pensamiento de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino, dio fundamentación filosófica a la autarquía de la política. Dante, Juan de París y Marsilio de Padua acentuaron este proceso. La comunidad política corresponde a la realidad natural, diferente de la sobrenatural; no es una consecuencia que ayuda a remediar al pecado original, como aparece en Federico II, sino que surge de la naturaleza humana misma, pues el hombre es un animal social y político, por lo que necesita la convivencia con los demás para poder realizarse. Al corresponder la comunidad política a un orden de la realidad, es perfecta en su género y es capaz de lograr por sí misma la plenitud de sus fines. Se acentúa la distinción entre dos sociedades, la *societas* humana y la *societas* cristiana: una tiende al fin natural de la felicidad terrena, la otra al sobrenatural de la felicidad eterna. La sociedad humana se construye espontáneamente de abajo a arriba, aumentando progresivamente los círculos de sociabilidad que comienzan con la unión elemental del hombre y la mujer hasta la compleja ordenación de la ciudad o el reino; la sociedad cristiana surge de arriba abajo mediante un acto de creación y su origen y cabeza es Cristo de quien derivan todas las jerarquías; se ingresa en una por el bautismo, en la otra por la simple condición natural. De manera, pues, que se trata de dos sociedades distintas. El naturalismo aristotélico contribuyó decisivamente, en consecuencia a concebir al Estado como una entidad centrada sobre sí misma. Sobre tal base se erigirá la comunidad política atribuyendo a cada rey o reino las notas concebidas por los juristas para el emperador o el Imperio, y también secularizando con-

56 Ob. cit., p. 220.

Scanned with CamScanner

ceptos teológicos que pertenecían originariamente a la Iglesia[57]. En definitiva, a partir del siglo XIII se desarrollará «la creencia en la capacidad del hombre para darse su propia luz y esfuerzo, un orden de vida política separado del sobrenatural, un orden que no restaura sino que instaura, que no renueva sino que revoluciona, que no refleja órdenes trascendentales o revelados sino que se siente capaz de crear o de descubrir sus propias formas de convivencia»[58].

VI. FEDERICO II DE SUABIA Y EL NACIMIENTO DEL ESTADO MODERNO

Otra de las obras importantes del decenio medieval de García-Pelayo es *«Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno»*. Dicho personaje, hasta donde recordamos, es el único al cual le dedicó un estudio específico. Era una de sus figuras favoritas. ¿Quién era Federico II? Muy brevemente dicho: el último de los grandes emperadores medievales (1194-1250), de la dinastía de los Hohenstaufen con cuya muerte terminó el Imperio medieval como fuerza política importante y se cancela la Alta Edad Media. Federico II y su terrible adversario, el Papa Inocencio IV (Sinibaldo Fieschi) hecho todo de razón, de prudencia fría y calculadora, cierran, en efecto, la querella de las investiduras, la magna lucha teo-política medieval.

La estimación de García-Pelayo por Federico II hizo que la Fundación reprodujera en la carátula de sus *Obras Completas* las Puertas de Capua, por las cuales se entraba en su Reino de Sicilia, fundado no en el arquetipo del Reino de Dios, sino –obsérvese la secularización incipiente del poder político– en la Justicia. Destruidas en 1537 para facilitar el tiro de la artillería, se conocen ahora principalmen-

57 Ob. cit., p. 224.
58 Ob. cit., p. 227.

Scanned with CamScanner

te porque se descubrieron dibujos de la fachada en la Biblioteca Nacional de Viena (1908) y en los Ufizzi de Florencia (1924) lo cual permitió reconstruir gráficamente su composición sustancial. Representa también el interés de García-Pelayo por Federico II el halcón, uno de sus símbolos, que aparece en el emblema de la Fundación. Se ha dicho de Federico que fue «el primer hombre moderno que subió a un trono» (Burckhdardt), el fundador de la primera monarquía absoluta de Occidente (Kantorowicz), cuyo código –las Constituciones de Melfi– es el 'acta de nacimiento de la burocracia moderna'; según Freyer, 'su obra es la anticipación profética del Estado de la época moderna, con todas sus fuerzas, desmesuras y fatalidades'»[59]. Un importante medievalista de nuestros días lo describe así:

«Federico II, formado en el medio cosmopolita de Sicilia, autodidacta dotado de una curiosidad universal, poeta y filósofo, marcado por el racionalismo árabe y también por el hermetismo, cínico y violento, feudal y moderno, ávido por conocer todo y suficientemente audaz para que jamás pusieran en duda sus creencias religiosas es una personalidad sorprendente, desbordante de dones, de actividad y de imaginación»[60]. Uno de los hombres más cultos de su época, influyó grandemente en el desarrollo de la literatura laica latina, en la propagación de la filosofía aristotélica-averroista y en la formación del espíritu de observación –supuesto de las ciencias naturales– como lo demuestra su tratado de halconería escrito luego de treinta años de observación y experimentos. Tuvo gran comprensión para la matemática, la astrología, la astronomía, la medicina y en general, las ciencias de la naturaleza. Nietzsche en su «*Ecce Homo*» lo considera uno de esos «hombres enigmáticos»

59 García-Pelayo, Manuel: «Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno», p. 143, en Del Mito y de la Razón en la Historia del Pensamiento Político. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

60 Le Goff, Jacques: «La Baja Edad Media», p. 221. Historia Universal Siglo XXI, Vol. 11. Madrid, 1971.

Scanned with CamScanner

del orden de Alcibíades, César y Leonardo y «el primer europeo de mi gusto»[61]. Fue elogiado por Dante como padre de la poesía italiana, pues como jefe de la escuela de poetas sicilianos utilizó, no el latín, sino la lengua vulgar, con matiz de la Italia central que de niño había aprendido en Umbría[62].

Fue Sacro Emperador Romano-germánico y rey de Sicilia, dignidades a las que ascendió con esfuerzo por su energía y sagacidad. La primera de esas dignidades, herencia de su padre, el Emperador Enrique VI, la segunda de su madre, Constanza de Sicilia, por lo que tenía sangre alemana y normanda. Hizo de su Reino de Sicilia la anticipación del Estado Moderno. Dice García-Pelayo que «a partir del siglo XIII países como Aragón, Castilla, Francia, Inglaterra, los dominios de la Orden Teutónica y las Señorías italianas, avanzan en una conformación de la vida política destinada a desembocar en esa forma histórica que suele llamarse Estado Moderno, y que algunos denominan Estado, sin más, negando tal carácter a las formaciones políticas precedentes. Mas, con todo, el reino siciliano presenta unas características tales que puede considerarse como la forma política de su tiempo que más decididamente penetra en la modernidad y, dentro de ella, en el tipo de Estado absolutista, de ese Estado soberano, ilimitado, racional, burocrático y legalista, al que Hobbes no dudó de calificar de 'Dios mortal que asegura, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa'»[63].

¿Por qué el Reino de Sicilia es la anticipación y nacimiento del Estado Moderno? El rey-emperador se interesó

---

61 García-Pelayo, Manuel: «Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno», pp. 144 y 147, en DEL MITO Y DE LA RAZÓN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

62 Hampe, Carlos: «La Alta Edad Media Occidental». Publicado en HISTORIA UNIVERSAL, W. Goetz, Tomo II, «La Edad Media hasta el final de los Staufen», p. 658. Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1955.

63 García-Pelayo, Manuel: «Federico II de Suabia y el Nacimiento del Estado Moderno», pp. 141 y 143, en DEL MITO Y DE LA RAZÓN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

Scanned with CamScanner

más por su reino del Sur que por Alemania. En las Constituciones de Melfi lo concibió como una empresa racional y eso es lo que ocurre con el Estado de la Edad Moderna y especialmente con su sucesor, el de la Edad Contemporánea, realidades no naturales ni espontáneas sino entes artificiales, racionalmente creados que se proponen conscientemente fines[64]. En el Estado siciliano el orden político se centra en la ley dictada por el príncipe, ideológicamente se fundaba en el Derecho y sobre todo aspiraba a ser conducido por la Justicia, pues Federico II trató de restaurar el orden del reino de Sicilia de tal modo que todo fuera aclarado por el Derecho y conducido por la Justicia. Y eso es lo que ocurre notoriamente con el Estado contemporáneo, que es un Estado de Derecho, y por eso los funcionarios públicos comienzan el ejercicio de sus cargos jurando respetar la ley. La obra del rey-emperador culminó con las Constituciones de Melfi, publicadas en el año de 1231, código, se ha dicho, redactado en estilo mayestático, en el mejor latín jurídico y la mejor retórica política de la época. Su elegancia lo hace digno –dice un autor del siglo XIII– de que sea aprendido de memoria por la juventud[65]. Además, aparece en las Constituciones de Melfi la idea de la política que se desarrollará en la Baja Edad Media en Italia y que está muy presente en Maquiavelo; la enfática afirmación de que el poder político se funda no sólo en la Providencia sino en la necesidad de las cosas, lo cual acentúa el proceso de secularización de la política. Más allá de razones teológicas, las cosas tienen, en efecto, una «propia fuerza estructuradora» y en tal lógica inmanente radica también el origen y justificación del poder político. Las consecuencias plenas aparecerán en Maquiavelo en su idea de la «*necessità*» del príncipe, idea que en sus temibles consecuencias radicales pone a la política más allá de todo juicio moral o jurídico. Estas concepcio-

64 Ob. cit., p. 154.
65 Ob. cit., p. 166.

Scanned with CamScanner

nes abren la crisis del Reino de Dios como arquetipo político históricamente dominante, pues apuntan hacia una concepción laica del Estado y del poder como realidades puramente humanas, determinadas por relaciones causales y no como algo que irradia de los cielos. Cristo ya no es el centro de la sociedad sino la Justicia, comienza entonces a aparecer una sociedad «*ius-céntrica*» que desplaza la «Cristo-céntrica» de la Alta Edad Media, la antigua sociedad cristiana de *«El Reino de Dios, Arquetipo Político»* y al teólogo sucederá el jurista en el manejo del reino[66]. Esa sociedad «*ius-céntrica*» en buena medida es la de nuestro tiempo con su idea del Estado de Derecho, decíamos, del comienzo del ejercicio de las funciones públicas jurando cumplir la ley, de los derechos constitucionales y recursos judiciales que podemos hacer valer incluso contra el Estado, para citar sólo algunas de las ideas jurídicas maestras del Estado de Derecho contemporáneo.

Puede parecer raro que estos aspectos del Estado de nuestro tiempo tengan que ver con un reino más o menos remoto en el extremo sur de la Europa del siglo XIII, pero la extrañeza comienza a desaparecer si recordamos lo que dicen Braudell y los autores franceses de la Escuela de los Anales en el sentido de que el tiempo profundo de la historia es la larga duración, tan distinto al de la superficial «noticia al instante» de ahora. En el curso del acontecer histórico hay largas, subterráneas, prolongadas y estructuradoras corrientes, las cuales se manifiestan con ritmos de decenios, de siglos e incluso de milenios, que son las que en realidad enmarcan sustancialmente el presente.

En el año de 1966 García-Pelayo publicó *«La Puerta de Capua o la Entrada al Reino de la Justicia»*, ensayo terminado en 1962, estudio complementario del último libro que acabamos de comentar. Se interesó mucho en temas de iconología política, es decir, en el estudio de las obras de

66 Ob. cit., pp. 169 y 170.

Scanned with CamScanner

arte visuales consideradas desde el punto de vista de su significación ideológico-política. En la Edad Media se leía escasamente pues la imprenta se inventa hacia mediados del siglo XV, y hasta ese tiempo los libros eran todos manuscritos, los de los príncipes bellamente iluminados. Entonces era muy importante lo que se veía, en un sentido mayor aún que lo escrito (en la sociedad actual de la imagen o video-sociedad de nuestro tiempo, comienza a ocurrir algo parecido), y por eso la notable imaginería decorativa de los portales de las catedrales góticas. Federico II en el límite determinado por el río Volturno entre los estados papales y su reino de Sicilia, en un puente a la entrada de la ciudad de Capua, hizo construir (1233 a 1239) una imponente y famosa puerta con toda una simbología para que se captaran, apenas se entrara, a través de sus imágenes los fundamentos jurídicos-ideológicos de su reino fundado en la Justicia. «Tras de cruzar zonas de desolación y peligro llegaban, por fin, (los viajeros) a la puerta que daba acceso a la primera ciudad del reino de Sicilia, que había de ser, según el ánimo de Federico, un reino (dicen las Constituciones de Melfi) en el que la 'fortaleza de la paz y de la justicia sea tan fuerte y copiosa que valga como espejo en el que todos puedan mirarse, como envidia de príncipes y como modelo de reinos'»[67]. La gran Puerta de Capua estaba concebida como el «contrapunto pétreo o expresión plástica del monumento nomológico a la justicia, erigido por los preceptos del *Liber Augustalis*»[68], es decir, de las Constituciones de Melfi.

67 García-Pelayo, Manuel: «La Puerta de Capua o la Entrada al Reino de la Justicia», p. 235, en Del Mito y de la Razón en la Historia del Pensamiento Político. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

68 Ob. cit., p. 236.

Scanned with CamScanner

VII. LA LUCHA POR ROMA. SOBRE LAS RAZONES DE UN MITO POLÍTICO

En el año de 1960 García-Pelayo publicó otro importante ensayo sobre concepciones mítico-políticas medievales: *«La Lucha por Roma. (Sobre las Razones de un Mito Político)»*. Trata de esclarecer desde la perspectiva del pensamiento mítico «la lucha por un lugar y por un nombre, por Roma y lo romano, que preside una buena parte de la pugna político-ideológica de la Edad Media»[69]. Empieza con una sintética exposición histórica de dicha pugna, la vincula luego con el mito antiguo de Roma y finalmente trata de comprender su sentido a la luz del pensamiento mítico, demostrando su importancia para comprender ciertas fases de la historia de las ideas.

El Emperador Constantino funda en el año 330 como nueva capital del Imperio a Constantinopla; la denomina Segunda Roma y acuña monedas en las que la nueva ciudad es simbólicamente representada como Roma y su pueblo designado como *Populus Romanus*. En el año 800 al ser investido Carlomagno como emperador, adopta un sello, con la palabra Roma de un lado y en el otro la fórmula *Renovatio Romanii imperii*, expresiones recogidas por los Otones (936-1002 d.C.). Conrado II (1024-1039), primer emperador salio, pone en el sello imperial: *Roma caput mundi tener orbis frena rotundi*. En 1530 un monje ruso concibe a Moscú como la tercera Roma, doctrina que servirá como ideología al incipiente imperio zarista. Datos todos que indican que hasta el inicio de la Edad Moderna, toda pretensión al Imperio universal se vincula al nombre de Roma, pues el Imperio medieval tanto en Occidente como en Oriente pretendía ser una *renovatio* del Imperio romano cuyo centro era Roma[70].

---

69 García-Pelayo, Manuel: La Lucha por Roma (Sobre las Razones de un Mito Político), p. 70, Taurus Ediciones, S.A. Madrid, 1969.

70 Ob. cit., p. 71.

Scanned with CamScanner

Puede haber reinos que se titulen imperios, pero únicamente la vinculación a Roma hace al Imperio universal.

Más allá de los avatares de la historia, Roma era concebida como una entidad transhistórica a la que estaban adheridos los *iura* del Imperio. Era entonces decisivo determinar: qué significaban Roma y los romanos; quiénes eran los romanos; a quién correspondía el señorío sobre Roma. La lucha ideológica por el Imperio se explicitó entonces en la discusión por el significado de Roma y de los romanos y por el señorío sobre la ciudad eterna[71].

La idea dominante concebía la significación de Roma como una unidad dialéctica de lo apostólico y de lo cesáreo, concepción coincidente con su carácter tanto de sede de la Curia como del Imperio. Roma era entonces *caput mundi* por contener en unidad indisoluble tanto la *virtus* cristiana como la *virtus* imperial, ciudad en la que se resolvía, según Otto de Freissing, la antigua tensión entre la *civitas Dei* y la *civitas diaboli* que, hasta Constantino, había presidido la historia universal. Pero tal concepción, precisamente por dialéctica, tendía también a extremar y afirmar unilateralmente sus dos momentos polares[72].

Según la pura concepción apostólica, el derecho de Roma a la capitalidad del mundo se fundaba únicamente en los méritos de los mártires y de los apóstoles. Esta tesis alcanzó su argumento radical en los grandes pontificados hierocráticos de Gregorio VII (1073-1085) y de Inocencio III (1198-1216): Roma es *caput mundi* porque siendo sede de San Pedro constituye, en virtud del poder de atar y desatar que le dio Cristo, el eje entre los cielos y la tierra. «Roma es así la localización de una teofanía y si los reinos de aquí abajo han de ser una imitación del Imperio celeste, es patente que el centro del Imperio ha de estar en esa Roma apostólica que, en tanto que sede del sucesor de Pedro, une los dos reinos. Las llaves del reino de los cielos se transfor-

71 Ob. cit., p. 80.
72 Ob. cit., p. 81 y 82.

Scanned with CamScanner

man así en llaves del Imperio y de los reinos de la tierra»[73]. En definitiva, para esta concepción, el Imperio es romano por ser la institución política destinada a defender la Iglesia romana; sólo hay emperador romano, y por tanto universal, si el designado es consagrado en Roma por el Papa. El Imperio es consecuencia, un apéndice de la Roma apostólica. En el *Dictatus papae* (1075) de Gregorio VII se expresa que sólo el Papa puede llevar legítimamente las insignias imperiales (lo que en lenguaje mítico significa el poder imperial), le es lícito deponer emperadores y eximir a los súbditos del deber de fidelidad hacia los príncipes inicuos[74]. Y Bonifacio VIII (1294-1303) expresará que «Todo el honor, la potestad, y la dignidad poseída por el Imperio romano emanan de la benevolencia y concesión de la Sede Apostólica; de la cual los emperadores y los reyes romanos reciben el poder terreno»[75].

Según la concepción imperial, diferentemente, Roma es *caput mundi* por ser la sede del antiguo Imperio romano que por decisión divina es un Imperio eterno, incluso una epifanía, institución política querida por Dios para que sirviera de preparación histórica para la expansión del cristianismo y luego para su propagación y defensa[76]. Los emperadores Federico Barbarroja y Federico II acentuaron grandemente la tesis imperial. Los escritos de este último están llenos de términos clásicos (águilas, quirites, triunfos, legiones, etc.), y «para revivir a los antiguos césares envió a Roma los trofeos obtenidos en la batalla de Coutenova, a fin de que como en los tiempos clásicos fueran paseados en triunfo y ascendidos al capitolio»[77].

En la pugna por Roma tres sujetos se disputaron la posesión de Roma y del Imperio adherido a ella: los ciuda-

73 Ob. cit., pp. 82 y 84.
74 Ob. cit., p. 96.
75 Ob. cit., p. 98.
76 Ob. cit., pp. 84 y 85.
77 Ob. cit., p. 86.

Scanned with CamScanner

danos de la urbe, el emperador en tanto que rey alemán, y el Papa. Los ciudadanos de la urbe fundamentaban sus pretensiones en su vinculación específica con la ciudad, en su idea de ser los romanos auténticos, o al menos los más calificados y en la creencia de su continuidad histórica con los antiguos romanos[78]. La tesis imperial se basaba en que, siendo Roma cifra del Imperio y éste la capacidad de dar orden y paz al mundo, era evidente que la urbe y el orbe debían pertenecer al pueblo que, dentro del mundo romano-cristiano, estaba en condiciones de cumplir con la misión imperial, es decir, el franco o el germánico, pueblos capaces de defender al conjunto de la Iglesia y de la cristiandad. Este principio se expresaba en la doctrina de la *translatio imperii*: el Imperio, ejercido primero por los romanos, se trasladó a los griegos, luego a los francos y después a los germanos[79]. La tesis curialista se sustentaba esencialmente en el argumento teológico de que el poder de atar y desatar en los cielos y en la tierra dado por Cristo a San Pedro, poseído por el obispo de Roma como sucesor de éste, no excluía a nada ni a nadie, y menos al Imperio absorbido en la Iglesia y con la misión de defenderla. Desde el Imperio carolingio se tendía a concebir al Imperio como un departamento, cargo u oficio de la Iglesia, en verdad a cargo del emperador, pero del que dispone la sede romana[80].

En la política medieval se constata pues la pugna por un lugar espacial sin que esto se justifique por motivos racionales como su importancia estratégica o económica; en otros casos –Segunda Roma *versus* Primera Roma– se trata de la lucha entre dos lugares que se suponen poseedores de un espíritu, y en todo caso, la lucha por un nombre. Dice García-Pelayo que «Nada de esto tiene sentido si lo consideramos con las categorías de nuestro pensamiento teórico-racional y funcionalista, pero algún sentido había de te-

78 Ob. cit., p. 88.
79 Ob. cit., pp. 91 y 92.
80 Ob. cit., p. 96.

Scanned with CamScanner

ner cuando la lucha por Roma y el nombre romano se extendió desde las estepas rusas a las costas atlánticas, cifró durante un largo período el antagonismo de Oriente y Occidente, movilizó los ejércitos de los emperadores para la 'marcha de Roma', agudizó la habilidad retórica de los poetas y la capacidad de argumentación de los juristas, de modo que las armas, las letras y las leyes conjuran sus esfuerzos para toda esta lucha por Roma y lo romano»[81]. En verdad, toda esta lucha se esclarece desde la perspectiva de las categorías del pensamiento mítico, pues el mundo ideológico del Sacro Imperio fue en su conjunto un grandioso mito del que formaba parte esa lucha por Roma y por el nombre romano. No obstante, no fue una expresión mítica originaria sino derivada por nuestra cultura de la del Mundo Antiguo, y en este sentido una renovación especialmente del mito antiguo de Roma, por lo que procede señalar en qué consiste ese mito y cómo se enlaza con el pensamiento medieval[82].

Todo espacio se organiza desde un centro, pero puede variar el sentido y la naturaleza de ese centro y la dimensión y concepción del espacio. «Los romanos expresaron la relación entre centro y espacio organizado en la fórmula *urbe et orbi*: solo la urbe da orden al orbe y el orbe se ordena, por tanto, por referencia a la urbe. El orbe viene a ser como una expresión de la potencia ordenadora de la ciudad de Roma en tanto que lugar sagrado separado del profano por el *pomerium*, es decir, por el surco que trazó el arado cuya mancera gobernaba Rómulo»[83]. El acotamiento espacial trazado por el *pomerium* tenía importancia decisiva para el desarrollo de las instituciones jurídicas y políticas, pues el acto de fundar era santo para los pueblos antiguos, reproducción del acto cósmico de la creación y condensador de la fuerza cósmica originaria a la que debe regresarse constantemente. La ciudad misma era concebida

81 Ob. cit., p. 101.
82 Ob. cit., p. 101.
83 Ob. cit., p. 102.

Scanned with CamScanner

como imagen del cosmos, por lo que solía tener forma redonda, y es el punto desde el que irradia el orden espacial del mundo. Para los romanos estaba en la urbe el origen del orbe pues la ordenación de éste es consecuencia del acto creador de la ciudad, y además, en todo momento la virtud o principio ordenador irradia de la ciudad: «el orbe es el círculo centrado en Roma y constantemente constituido por la *virtus* adherida a la *urbs* tras el *pomerium*»[84]. El orbe ordenado puede cambiar, pero el centro es inmutable, pues ni la Fortuna de la urbe, ni sus dioses ni instituciones pueden estar en otro lugar que no sea dentro de los límites del *pomerium*.

«Para los romanos 'actuar políticamente significó, ante todo, conservar y dilatar la fundación de la ciudad de Roma' (H. Arendt). Tal es también la idea operante durante la Edad Media: para la Curia, la política consistía en conservar y dilatar la Iglesia fundada por Cristo en Pedro, es decir, la Iglesia que sigue al obispo de la ciudad de Roma; para el Imperio, en conservar y restituir a su antiguo esplendor el Imperio fundado un día sobre la ciudad de Roma y, más tarde, elevado a la gracia por el cristianismo. Toda *renovatio*, tanto en la Roma clásica como en la medieval, significa volver a los antiguos fundamentos». Se trata de una concepción que no responde tanto al ¿por qué? cuanto al ¿de dónde?, que no hace explicaciones mediante sistemas causales sino por referencias al despliegue de poderes o revelaciones originarias, eternas y todopoderosas creadoras de lo existente. A estos poderes superiores, misteriosos, tremendos y mensajeros de salvación se los denomina carismáticos si sus portadores tienen naturaleza histórica[85].

La Antigüedad reconoció a varios pueblos diversos carismas, pero el carisma que el pueblo romano se autorreconocía y que también otros le reconocieron, fue el político. Roma es «el centro del que irradia el orden del mundo y que al impartir a otros pueblos, leyes, orden, sentido y unidad,

84 Ob. cit., p. 103.
85 Ob. cit., p. 104.

Scanned with CamScanner

lleva a cabo la adecuación del orden terrestre al orden cósmico universal, de modo que 'representa al *logos* sobre la tierra y por ello participa también en la eternidad del cosmos' (F. Klingner). Tal idea estaba estrechamente vinculada a la creencia radical en una alianza entre el pueblo romano y los dioses, en virtud de la cual, si aquél seguía a éstos tendría el dominio del mundo». Los romanos eran, pues, agentes de la divinidad, y Roma –ella misma una diosa–, revelación del poder divino en la historia[86], poder que se manifiesta en un orden político. Era concebida, por tanto, como una teofanía referida a lo político.

Progresivamente el mito pagano se cristianizó. En los inicios del cristianismo surgieron dos actitudes contradictorias frente a Roma. Según unos, Roma era la contrafigura del reino anunciado por Cristo por lo que merecía únicamente un rechazo total; según otros el Imperio era «una figura histórica querida y creada por la Providencia para que sirviera de marco histórico a la expansión del cristianismo»[87]. Esta última tendencia se propuso exitosamente capturar a Roma y al efecto desarrolló una ideología desde el siglo II al V en la que el mito de Roma se cristianizó y pudo ser apropiado sin contradecir los supuestos cristianos[88].

---

86 Ob. cit., pp. 105 y 106.

87 Ob. cit., p. 108.

88 Cristo, según Prudencio, «puso al centro universal sobre el vértice de Roma destinándola al servicio universal a fin de que la ley cristiana uniera con un solo vínculo al género humano»; según Orosio, Dios decidió que una ciudad oscura y pobre se convirtiera en Imperio mundial para que sirviera de marco al cristianismo; según Tertuliano, si bien el Imperio romano no es portador de salvación, sí es condición de salvación, pues la paz romana facilitó la paz cristiana y la unidad de la lengua la propaganda de los apóstoles. Por haber elegido a Roma como condición de salvación, Cristo nació bajo el Imperio romano y se inscribió en el censo con lo que quiso ser ciudadano romano. Según Eusebio, el nacimiento de Cristo al ser simultáneo con el imperio de Augusto, hace coincidir la plenitud del mensaje de la salvación con la plenitud del Imperio; sólo el Imperio, con su monarquía universal, está de acuerdo con el monoteísmo cristiano, y a la cancelación cristiana del politeísmo corresponde la cancelación de la poliarquía». Y el Imperio romano es eterno pues es el cuarto y último visto por el sueño de Daniel y, «puesto que constituye el marco histórico de la redención, perdurará hasta que se consume la obra de la salvación, es decir, hasta que se colme la historia». (Ob. cit., p. 109).

Scanned with CamScanner

Se cristianizaron progresivamente los componentes del mito de Roma: «destino marcado desde el origen por una especie de hierofanía; mediadora entre el orden cósmico y el orden humano; instrumento de salvación, pues si bien Roma ya no es divinidad, sí es medio o agente de la divinidad; única forma política coincidente con la estructura divina del mundo; instauradora de la paz política; conversora de la pluralidad en unidad»[89]. Y también ahora une al *imperium* la *auctoritas* de la palabra. La Edad Media, pues, continúa el mito de que por decisión de Dios el Imperio, la salvación y la misión universales –aunque con nuevo contenido–, son unidos al nombre de Roma, dado que Roma pasa a ser ahora la cabeza del reino de Cristo en la tierra.

Esclarecida la filiación de las concepciones medievales sobre Roma y su Imperio con respecto al Mundo Antiguo, quedan por verse las razones profundas de la lucha por Roma y su nombre: ¿cuál estructura mental, cuál manera de pensar explica que, luchando por un lugar y por un nombre, se luche por un poder? ¿Cuál es el fundamento de la creencia de que la posesión de un determinado punto del espacio proporcione el dominio del orbe y la de un nombre el dominio sobre lo que designa[90]?

La respuesta, según se ha expresado, consiste en que se procedía no con criterios racionales sino míticos. En los Estados modernos el espacio se organiza desde un centro, la capital, concebida en función del espacio estatal (y no a la inversa, el espacio estatal en función de la capital). Además, a la capital no se la relaciona de manera sustancial con ese poder por lo que puede ser trasladada de lugar. El nombre tampoco está sustancialmente unido a la capital, razón por la que a veces se lo cambia[91]. La ubicación de la capital en los Estados modernos supone una idea racional

89 Ob. cit., p. 110.
90 Ob. cit., pp. 110 y 111.
91 Ob. cit., p. 111.

Scanned with CamScanner

del espacio: es homogéneo y todos sus puntos o elementos son simples determinaciones de posición, no tienen ninguna calificación sustancial y su relación con las cosas es raciofuncional y descomponible. Pero para la concepción mítica el espacio es heterogéneo y depositario de cualidades especiales en puntos y direcciones, y el lugar es, en sí mismo, parte del ser de la cosa y le otorga específicos vínculos internos. Entonces, ciertos puntos tienen fuerza estructuradora por lo que el orden espacial y orbe está en función de la fuerza de determinados puntos: éstos generan el orden del espacio hacia el cual las cualidades irradian. Las capitales modernas son función del todo, pero para el pensamiento mítico son la substancia que sostiene el todo. En consecuencia, en relación con nuestro tema, el poder, el orden y las promesas del Imperio son el resultado de una *virtus* adherida a Roma.

El pensamiento mítico enfoca las cosas desde el punto de vista de la sacralidad, según la cual el poder irresistible, la realidad y lo tremendo se condensan y manifiestan desde un lugar el cual irradia una potencia santa. Además, tal potencia transforma la calidad del lugar: éste es sagrado por lo que está separado del profano, como ocurría en Roma con el trazado del *pomerium*. La cristianización del mito de Roma cambió la concepción de su hierofanía: lo que antes era localización de una diosa «se convierte ahora en el lugar del numen de Cristo; donde antes se fundó el Imperio pagano se funda y fundamenta ahora la Iglesia y el Imperio cristiano; lo que antes se hacía por el poder de Júpiter se hace ahora por el de Pedro y Pablo, pero Roma continúa siendo la *urbis sacra*, la *urbis regia*, *decus orbis* y *caput mundi*[92]. El contenido y la significación histórica del mito de Roma son muy distintos, pero se mantiene la misma lógica mítica tanto en el mundo pagano como en el cristiano: en las cualidades de la *urbs* sigue radicada la virtud consti-

92 Ob. cit., p. 114.

Scanned with CamScanner

tuyente. Sea por los méritos de los apóstoles, sea por la continuación del espíritu imperial, sea por la suma o potenciación de ambos elementos, se comprende que la lucha por el orbe fuera la lucha por Roma.

La idea de un centro u «ombligo» del mundo cuyas irradiaciones ordenan un espacio configurándolo en cosmos es una manifestación del arquetipo del mandala, imagen primaria y universal. El mandala, círculo mágico en sánscrito, es una figura construida desde un centro, ordenada en círculos y cuadrados en relación a los puntos cardinales. Estudiada por Jung desde el punto de vista de la psicología del inconsciente, aparece en los sueños en el sentido de integración y vía para recuperar el equilibrio, pues significa el centro de la personalidad, suerte de punto central de la psique al que se refieren todas las cosas, por el que cada cosa es ordenada y que en sí misma es fuente de energía, razón por la cual el mandala es símbolo de orden primordial de la psique[93].

Hemos visto cómo se luchaba por Roma y también por su nombre y por el romano. Esto también se comprende desde la perspectiva del pensamiento mítico, pues para este modo mental las palabras son, no solamente una designación o referencia a los objetos sino que se confunden con los objetos mismos. Tanto en lo relativo a las localizaciones espaciales como en lo atinente a la significación de las palabras, para el pensamiento mítico la palabra vale por sí misma pues no es función sino substancialización de lo significado: nombre y esencia se funden en relación íntima y necesaria, el nombre es el ser mismo con todas sus potencialidades, y el ser lo que dice el nombre. El nombre es un presagio pues contiene la esencia y el destino de lo designado, la potencia de la cosa real está contenida en el nombre. Esto explica la fuerza de la palabra, pues quien contiene la palabra tiene la esencia y los poderes que encierra.

93 Ob. cit., pp. 117 y 118.

Scanned with CamScanner

Todavía más, la palabra tiene un poder creador y destructor: «es la palabra, el *logos*, el verbo, lo que crea el mundo; es ella la que –rebasando el puro pensamiento mágico y dentro ya del orden de las religiones superiores– transforma el caos en cosmos ético-social y para ello se hace carne, se hace espacio o se hace pueblo;... por estar unidos al acto creador, la palabra y el nombre son lo primordial, lo rigurosamente originario y, por tanto y de acuerdo con la estructura del pensamiento mítico, la causa última de todo, lo que no sólo fundó un día, sino también lo que constantemente fundamenta»[94].

Para el pensamiento mítico cada palabra gobierna un determinado reino del ser, por eso a algunos nombres se vincula la tarea de realizar ciertas cosas y al nombre romano la de debelar al soberbio y convertir el mundo en cosmos, en orden de paz y de derecho estableciendo la *pax* romana, y ejercer para ello la potestas y los *iura* adheridos a tal misión. De aquí que se disputara por el nombre de romano, pues quien tiene el nombre tiene su fuerza estructuradora y su eficacia, y con arreglo a este punto de vista la lucha por el nombre es la lucha por la cosa misma. Agréguese que el nombre propio está unido a la personalidad de lo que designa y de quien lo posee y se confunde con sus cualidades más íntimas y peculiares, con las ideas y las gestas de una individualidad. Por esta razón el nombre romano era para los romanos la esencia de Roma; frente al nombre romano estaban sus enemigos, contra-figura del orden y valores encarnados por la ciudad eterna. Por esto la lucha por el nombre romano era la lucha por Roma y por los poderes, virtudes y derechos que condensaba[95].

Concluye García-Pelayo este magnífico ensayo con una sorprendente referencia a la idea del misterio, tomada de una imperecedera página de Gregorovius aplicada al enigma de Roma:

---

94 Ob. cit., pp. 117, 118 y 119.

95 Ob. cit., p. 120.

Scanned with CamScanner

«Pero si bien podemos saber las razones de la conversión de Roma en arquetipo y la lógica a que obedece su mito, sin embargo, continúa siendo un misterio de la historia la razón de que fuera Roma precisamente la que obtuvo los éxitos que la convirtieran en arquetipo y figura mítica, y en este sentido tienen todavía vigencia las palabras escritas en 1858 por Gregorovius en las primeras páginas de su historia de Roma durante la Edad Media: 'El nacimiento de Roma de un germen recubierto por el mito, su crecimiento, finalmente la monarquía de esta única ciudad continúan pareciendo el más profundo misterio de la vida del mundo, junto al nacimiento y señorío del cristianismo...; la fuerza demoníaca por la que una ciudad adquiere el señorío sobre tantas naciones diferentes por la lengua, las costumbres y el espíritu no puede ser esclarecida. Sólo su desarrollo se deja perseguir en una larga cadena de hechos, pero la más íntima ley de este hecho universal que se llama Roma permanece insondable para nosotros»[96].

VIII. LA IDEA MEDIEVAL DEL DERECHO

Otro ensayo de 1962 es *«La Idea Medieval del Derecho»*. Durante la Alta Edad Media (siglos IX-XIII) el Derecho no consistía en la creación de una voluntad racionalizada que la sociedad pudiera cambiar según fuera conveniente, sino en un «orden concreto» (C. Schmitt) inseparable de la comunidad y del individuo, realidad que surgía espontáneamente por vía de la costumbre y el uso. El cumplimiento regular de actos, circunstancia puramente sociológica en sus orígenes, adquiría lentamente pretensión normativa, situación propia de sociedades estáticas. Otras veces se le reco-

96 Ob. cit., p. 121 y 122.

Scanned with CamScanner

nocía validez a los *status* de poder de personas o de grupos. Derecho y Justicia eran entendidos como una misma realidad, pues la concepción de que el ordenamiento jurídico apunta hacia una pluralidad de valores (además de la Justicia, el Bien Común y la Seguridad Jurídica) surge con el aristotelismo del siglo XIII.

El panorama jurídico de la Alta Edad Media se despliega según dos momentos que sintéticamente pueden ser denominados universalismo y pluralismo jurídico.

El momento universalista consistía: 1) en la afirmación de un Derecho Divino y Natural inmutable y de validez universal, existente desde siempre pues es simultáneo con la Creación, que rige por encima de cualquier Derecho Positivo, secular o eclesiástico; 2) en un Derecho Canónico válido para toda la Iglesia, y por ende, para la sociedad cristiana en general, consistente en una reducción a norma de lo afirmado por los concilios, papas, padres y doctores de la Iglesia. Dado que progresivamente se va afirmando el centralismo hierocrático, el Papa, un poder universal, surge como definidor de este Derecho universal pues se afirmaba que sólo la Iglesia romana tenía el depósito de la *iustitia* (fuente formal); 3) desde el siglo XI comienza la pretensión de universalidad del Derecho Romano, fenómeno impulsado tanto por un renacimiento intelectual como por la pretensión de los emperadores medievales en afirmar la universalidad de su poder y a considerarse sucesores de los emperadores romanos, y en consecuencia, titulares y continuadores de su Derecho[97]. No obstante, coexistiendo con estos momentos universales, existía un vasto pluralismo jurídico integrado por pequeños y diversos ordenamientos jurídicos originados en la costumbre y en el pacto pues no existía un centro unificador (Estado). El Derecho se adaptaba a la realidad social al contrario de lo que ocurre moder-

97 García-Pelayo, Manuel: La Idea Medieval del Derecho. Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos de la Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1968.

Scanned with CamScanner

namente cuando la realidad social se adapta al Derecho general y abstracto. Por esto se ha dicho que el Derecho medieval se «cosificaba» mientras que el moderno se objetiva en cuanto se formula como norma racionalmente concebida a la que debe someterse la realidad[98]. Además de la pluralidad de derechos por motivos territoriales se agregaba la que surgía por la existencia de diversos grupos sociales: derechos de los caballeros, de las ciudades, de los clérigos, de determinados monasterios, de los campesinos libres, de los siervos, etc.[99]. Por otra parte, se producía una creación constante de normas jurídicas por relaciones interpersonales, principalmente a través del pacto feudo-vasállico y de las Cartas[100]. Agréguese que otra fuente del pluralismo estaba dada por la amplia vigencia del principio jurídico personal y no del territorial, el cual, a partir del siglo XI comienza a afirmarse. En consecuencia, cada individuo llevaba incorporado el Derecho de su sitio de nacimiento o de su estirpe y tenía que ser sometido a juicio conforme a ese Derecho[101].

Cuando se establecían y formulaban normas jurídicas por el rey y los magnates, tal acto no se consideraba como legislativo y en consecuencia como invención del Derecho sino como un acto de jurisdicción consistente en el «descubrimiento», dentro del orden jurídico de la comunidad o de sus principios fundamentales, de las normas jurídicas aplicables[102].

De la circunstancia de que el orden jurídico surgiera en gran medida por vía de la costumbre jurídica y los usos, por la reiterada repetición de conductas, se infería un principio jurídico de gran importancia: la primacía del Derecho viejo sobre el nuevo, pues evidentemente, mientras más re-

98 Ob. cit., p. 14.
99 Ob. cit., p. 15.
100 Ob. cit., p. 15.
101 Ob. cit., p. 16.
102 Ob. cit., pp. 18 y 19.

Scanned with CamScanner

petidos y antiguos fueran los actos o más se prolongara un *status* mayor era su legitimidad[103]. Y el otro principio también inverso al de nuestro tiempo, era el de la primacía del Derecho Subjetivo sobre el Objetivo, es decir, de la facultad sobre la norma. En efecto, el orden jurídico de la Alta Edad Media consistía principalmente en un conjunto de derechos subjetivos de individuos, corporaciones, monasterios, etc. Por su condición principalmente subjetiva, la expresión del Derecho no era la inexistente ley general, sino el privilegio particular, por lo que se ha dicho que el Derecho medieval consistía en «la totalidad de los derechos de los individuos». El contenido del privilegio lo constituía la *libertas*, concepto distinto en el medioevo al homólogo del Mundo Antiguo o al de la libertad moderna. No tenía formulación abstracta sino concreta: «era la *libertas* de éste o de aquel monasterio, del clero, o de los nobles, o de los mercaderes, etc., etc., etc.; en segundo lugar, la *libertas* (también llamada privilegio, *status*, honor, *dignitas*, *ius*), era ciertamente el conjunto de las pretensiones e inmunidades de una persona física o jurídica y comprendía también sus obligaciones y dependencias, pues el pensamiento medieval sólo concibe los derechos como contraprestación de deberes, los privilegios como contrapunto de servicios»[104]. La *libertas* medieval era, pues, el *status* jurídico subjetivo, mientras que el Derecho Objetivo era el orden consecuencia de la coordinación de la totalidad de las libertades o derechos subjetivos particulares. La misión del poder público consistía en conservar ese orden jurídico integrado por una pluralidad de derechos subjetivos particulares, por lo que los reyes y magnates no eran vistos como legisladores sino como jueces y la jerarquía jurídico-política estaba dada no por la importancia de las facultades legislativas sino jurisdiccionales[105].

---

103 Ob. cit., p. 21.
104 Ob. cit., p. 24.
105 Ob. cit., pp. 24 y 25.

Scanned with CamScanner

No obstante, el orden jurídico descrito podía operar satisfactoriamente en pequeñas comunidades de vida sencilla pero no en espacios amplios con situaciones complejas. A medida que éstos surgían se perdía la seguridad jurídica y aparecía la necesidad de superar el arcaísmo jurídico –propio de sociedades con tendencia al inmovilismo– por un Derecho más dinámico, de nuevos contenidos, objetivo y general. La fijación del orden jurídico en Cartas y libros jurídicos contribuyó a dar seguridad jurídica, pero en general, los cambios económicos, políticos y sociales de la Baja Edad Media imponían la necesidad de la creación consciente de un nuevo Derecho, adecuado a círculos amplios y orientado hacia el futuro. De gran importancia fue la nueva idea del Derecho que se impone en la Baja Edad Media.

En efecto, desde el siglo XIII la concepción teo-céntrica de la sociedad cede paso a la ius-céntrica, es decir, a la centrada en el Derecho ya que el mismo rey es concebido como la *lex animata*[106] y «el lugar ocupado por la figura de Cristo en la etapa anterior comienza ahora a ser llenado por el derecho...»[107]. Los juristas afirman la existencia de una *iustitia mediatrix* entre Dios y los hombres (o los príncipes), entre la ley divina y las leyes humanas, entre la razón y la equidad. «Es la Justicia la que, irradiando de los cielos, ha establecido, según Federico II, los poderes de los príncipes como institución salvadora, pues sin ellos, en tanto que agentes de la justicia, los crímenes quedarían impunes y, consecuentemente, perecería el género humano y se aniquilaría la obra de la Creación. Y así 'por la fuerza necesaria de las cosas no menos que por la divina providencia' fueron establecidos los príncipes para que, traduciendo la justicia en derecho, impidieran los crímenes, establecieran la convivencia pacífica entre los hombres y decidieran sobre la fortuna, la suerte y la condición de cada uno»[108].

106 Ob. cit., p. 28.
107 Ob. cit., p. 28.
108 Ob. cit., p. 29.

Scanned with CamScanner

El príncipe es *lex animata* y luego titular del poder soberano, y sin perder la condición de juez tiende a convertirse en legislador. Es padre y señor de la Justicia pues a él le corresponde no sólo conservarla por la jurisdicción sino declararla por la legislación. Puede entonces ordenar la realidad social y política quebrando viejas estructuras al crear otras nuevas. La sociedad se constituirá así en base al Derecho y éste en torno a la Justicia, concepción ius-céntrica que constituye la primera teoría del Estado moderno[109]. Ello se hizo posible, entre otros factores por la tendencia a la formación de una Derecho legal racionalmente calculado, y el nacimiento de un estamento profesional de juristas, clase dirigente emergente que en cierto sentido tendrá en la nueva sociedad un rol similar al de los sacerdotes en la sociedad teo-céntrica[110]. Decisivo resultó en este proceso el renacimiento del Derecho Romano a partir del siglo XI pues se trataba de un Derecho intelectualizado y en consecuencia propio de letrados. En el *Corpus Iuris* se encontraba una mística de la Justicia y un Derecho racionalizado (*ratio scripta*) y puesto que la razón es una y universal podía extenderse o adaptarse a diversas circunstancias.

El pensamiento aristotélico-tomista del siglo XIII, además de establecer las bases filosóficas de una sociedad distinta de la teo-céntrica, cuestionó el universalismo de la sociedad política al considerar a los reinos particulares como sociedades perfectas en el orden secular sin necesidad de legitimarse en otra superior[111]. Además, nuevas formas de socialización determinaron el surgimiento de los estamentos, bloques sociales que servían a las necesidades principales de la sociedad y cuyos integrantes se consideraban dotados de un común *status* por sobre su condición individual. Progresiva y paralelamente el poder real se consolida interna y externamente y va surgiendo la nueva realidad política

109 Ob. cit., p. 31.
110 Ob. cit., p. 32.
111 Ob. cit., p. 112.

Scanned with CamScanner

del reino como una entidad que no es ni universal ni local, que se impregna y vitaliza con la naciente idea de patria, y es concebida como un «cuerpo místico» o como un «cuerpo moral y político», y que precisamente por ser «cuerpo» tiene una cabeza, el rey, y unos miembros, los estamentos del reino.

Consecuencia de todo lo anterior es la concepción del origen del orden jurídico, no en un poder universal ni en una diversidad más o menos coordinada de derechos subjetivos, sino en el reino, y concretamente dentro de éste en un centro donde radica la norma jurídica fundamental, centro constituido bien por la persona misma del rey, bien por la corporación formada por el rey y los estamentos, en el que se vinculan los derechos subjetivos de ambos. Con fundamento en tal norma jurídica fundamental y emanando desde ese centro comenzará a surgir un Derecho válido para todo el reino, que a veces se limitaba a concordar con el antiguo, otras a crear uno en realidad nuevo[112].

El paso de las viejas formas jurídicas de la Alta Edad Media al nuevo Derecho que apunta hacia el mundo moderno se debió principalmente a dos circunstancias: a la renovación, como se dijo, del Derecho Romano, y al fortalecimiento del poder real en lo interno y lo externo. Los reinos al principio negaron validez al Derecho Romano pues el reconocimiento de éste implicaba sumisión al Sacro Imperio, pero por sus grandes cualidades intrínsecas era un medio excelente para consolidar unidades políticas sólidas, sea aplicando sus normas directamente, sea armonizándolas con el Derecho existente de cada reino. Los reyes, que tendían a no reconocer superior en lo temporal, pues el poder universal del Imperio se fraccionaba en una pluralidad de reinos, se acogieron a una fórmula jurídica feliz que les permitía la aplicación del Derecho Romano: el rey es emperador en su reino, en consecuencia, dentro de su ámbito tiene los mismos poderes del emperador[113]. La figura

112 Ob. cit., p. 41.
113 Ob. cit., p. 45.

Scanned with CamScanner

del rey comienza a transformarse de rey juez en rey legislador dentro de la tendencia del surgimiento de un Derecho estatal objetivo, incipientemente racionalizado y de validez general, y en consecuencia, con aplicación preferente sobre el Derecho consuetudinario, subjetivista, «cosificado» y localista propio de la Alta Edad Media. No obstante, como subsistía la idea tradicional de que el Derecho «era una preciosa posesión de la comunidad que no podía ser alterada por la sola voluntad del rey», se impuso este principio: «lo que a todos atañe debe ser aprobado por todos», fórmula originada en el Derecho Privado Romano, acogida rápidamente por todos los reinos[114], sintetizadora de la pretensión de los estamentos políticos de que las modificaciones importantes del orden jurídico contaran con la aprobación, pues siendo el Derecho patrimonio de la comunidad y de sus miembros, no podía ser modificado sin el asentimiento de los estamentos del reino: el clero, la nobleza y el estado llano. Además, siendo el reino un «cuerpo místico y civil» cuya cabeza es el rey y sus miembros los estamentos, resulta que es imposible el reino sin el rey, y el rey sin el reino, y nada sustancial puede decidir el uno sin el otro. Aparece así la forma política característica de la Baja Edad Media: la Constitución Estamental. El rey puede dictar ciertas normas jurídicas pero más bien como aplicación del Derecho establecido y no propiamente en tanto que creación de un Derecho nuevo, pero cuando se trata de alterar sustancialmente el orden jurídico del reino debe contar con el asentimiento y consejo de los estamentos. En la Constitución Estamental se coordinan así dos derechos subjetivos: la prerrogativa del rey y los privilegios del reino[115], por lo que las leyes de carácter general tendían a configurarse como pactos. Con la tendencia a la objetivación del orden político se va imponiendo la idea de que las leyes son dadas por una

114 Ob. cit., p. 46.
115 Ob. cit., p. 47.

Scanned with CamScanner

corporación integrada por el rey y los estamentos reunidos en asamblea, a la cual según los países se la denominó Parlamento, Estados Generales, Cortes, Dieta, etc. Se trataba de una instancia en la cual, en principio, se originaría el orden jurídico del país, instancia titular de una norma primaria según la cual sería Derecho válido y prioritario lo acordado por el rey y los estamentos políticos. En la realidad los estamentos frecuentemente defendieron sus libertades y privilegios frente al Derecho nuevo, por lo que la Constitución Estamental está dominada por la tensión, de un lado, entre la idea de corporación, en la que se coordinan el rey y los estamentos; y del otro, la de los derechos subjetivos de éstos, a veces en oposición y hasta en conflicto[116].

IX. DE LAS RAZONES HISTÓRICAS DE LA RAZÓN DE ESTADO

García-Pelayo publicó también en el año de 1962 un ensayo titulado *«De las Razones Históricas de la Razón de Estado»*, introducción a la publicación antológica en español de *«La Razón del Estado y Otros Escritos»* de Botero, ensayo en el cual se ocupó principalmente de las comunas y señorías del mundo político medieval italiano, del descubrimiento de la razón política, de la idea de la razón de Estado y de sus consecuencias, y de la razón de Partido.

Si bien el ensayo se adentra en las épocas post-medievales, incluso hasta nuestro siglo, tiene partes iniciales importantes sobre la Edad Media que procede mencionar. El racionalismo político ya estaba en auge, y en consecuencia, el pensamiento político tendía a tomar una dirección contraria al mítico de la Alta Edad Media. En tanto que explicación del descubrimiento y patentización del *logos* de

116 Ob. cit., p. 48.

Scanned with CamScanner

la política, dichas partes iniciales del ensayo sobre las razones históricas de la razón de Estado son la antítesis de «*El Reino de Dios, Arquetipo Político*», pues se refieren a la versión diabólica de la política y la consecuencial «demonización del poder», situación característica de las ciudades italianas en la Baja Edad Media. De manera, pues, que en dichas dos obras aparece la máxima tensión del mundo político medieval: de un lado, la concepción de la política como reflejo de Cristo y fundada en Él; y del otro lado la política como reflejo del Diablo. En esta última dirección está el pensamiento de Maquiavelo.

La idea de la razón de Estado –expresión equívoca de una idea clara– significó el descubrimiento de un *logos* propio de la política y de su más característica configuración histórica: el Estado; significó la desvelación de una región de la realidad social todavía oculta por lo teológico, lo aristotélico y retórico, pero que ahora se manifiesta claramente, realidad que no gira en torno a lo bueno ni a lo malo, ni a lo bello ni a lo feo, y con respecto a la cual la teología, la ética o la estética son irrelevantes para comprenderla: gira en torno a un eje que le da unidad, orden y sentido político a las cosas, y este eje es el poder[117].

Se descubre que la política está integrada por fuerzas polémicas y tensas, pero con un orden, una estructura, y dar cuenta de este sistema de relaciones polémicas es el objetivo de la razón del Estado. El saber político consiste entonces en el conocimiento de esta racionalidad propia de la política, que nos la muestra no como debe ser, sino tal cual es, no como un sistema de normas sino de relaciones causales; y asimismo en aceptar conclusiones como guía de la acción política. Esto lo habían sabido siempre los auténticos políticos, pero se trataba más bien de una praxis, mien-

117 García-Pelayo, Manuel: «De las Razones Históricas de la Razón del Estado», p. 8, Introducción a la antología de Giovanni Botero La Razón del Estado y Otros Escritos. Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.

Scanned with CamScanner

tras que las extremas tensiones de la política en las ciudades italianas de la Baja Edad Media proporcionaron la experiencia radical y la vivencia para que se descubriera y patentizara el *logos* político con su propia *ratio* y estructura. La política, entonces, ya no está enajenada, cancela todas sus alienaciones, considera y estima todo lo ajeno a ella misma desde su propia perspectiva[118]. La claridad de visión para comprender esto constituye el imperecedero aporte de Maquiavelo para la teoría política.

Lo que Maquiavelo vio fue la totalidad de un poder concentrado en una persona física, ilimitado, que destruye los mismos fundamentos que lo justifican, capaz de derrotar a toda forma o estructura que se le oponga; poder sin medida, que puede dar orden exterior al caos social, pero aniquilador de lo que no sea el puro afán de dominio, dispuesto siempre a desconocer todos los valores que lo estorben. Se está «ante el desasosiego, ante la obsesión por el mantenimiento y la ampliación sin límites del poder, por parte del que manda, y ante la obsesión del temor frente al poder por parte del que obedece; nos encontramos ante la actitud política pura, ante el poder por el poder; en una palabra, ante la versión 'demoníaca' del poder»[119].

Sin negar los antecedentes prácticos y teóricos que hayan existido, esa 'demonización' del poder llegó en Italia a su plenitud. Tal es lo que Maquiavelo descubre, pero que no inventa, pues estaba ya dado en la praxis de la *signoria*, tal era «*la veritá efettuale* de las cosas» constituida en principio del *logos* político[120].

En un clásico de la historiografía del siglo XIX, «*La Cultura del Renacimiento en Italia*» de Burkhardft, se pueden leer diversos y representativos casos de demonización y extrema malignidad del poder. El castillo del tirano fre-

118 Ob. cit., p. 11.
119 Ob. cit., p. 21.
120 Ob. cit., p. 22.

Scanned with CamScanner

cuentemente se lo describe aislado en una altura, con muchos calabozos y tubos para escuchar, asiento de todo lo bajo y ruin[121]. Para Bernabó Visconti de Milán (mediados del siglo XIV) lo más importante es la caza del jabalí y a quien lesione tal privilegio se le da muerte entre tormentos. El pueblo, aterrorizado siempre, tiene que alimentar los cinco mil perros de sus jaurías, con la amenaza de graves sanciones. Para cobrar los altos impuestos recurre a cualquier medio de violencia[122]. En el siglo XIII Ezzelino da Romano trató de fundar un principado en la Alta Italia Oriental recurriendo por primera vez al asesinato en masa y a toda clase de atrocidades. Nadie lo igualó después en la magnitud de sus crímenes, ni siquiera César Borgia[123]. Ferrante, quien sucedió al aragonés Alfonso (+1458) en Nápoles, se habituó a lo extraordinario y descomedido como a lo cotidiano y natural. Además de la caza tenía dos diversiones predilectas: encerrar vivos a sus adversarios en prisiones y conservarlos cerca de él muertos y embalsamados con los mismos trajes que acostumbraban llevar en vida. Al hablar con sus íntimos sobre tales prisioneros se reía sarcásticamente. No hacía misterio de sus momias. La mayoría de sus víctimas eran hombres honrados capturados por traición al estar «confiados en su hospitalidad, sentados a su mesa»[124] «Cuando el último Carrara no podía ya defender los muros y puertas de su Padua (1405), sitiada por los venecianos y asolada por la peste, su guardia personal le oía por la noche invocar al diablo y pedirle que le matara»[125].

Dentro de este ambiente, brillante en la cultura pero aterrador y estremecedor en la vida privada y la política, Boccacio decía que el tiranicidio «es una obra santa y nece-

---

121 Burkhardt, Jacob: LA CULTURA DEL RENACIMIENTO EN ITALIA, Editorial Iberia, S.A. Barcelona, p. 17.
122 Ob. cit., p. 18.
123 Ob. cit., p. 12.
124 Ob. cit., p. 40.
125 Ob. cit., p. 18.

Scanned with CamScanner

saria. No hay sacrificio más agradable que el de la sangre del tirano»[126]. El asesinato del tirano se realizaba muchas veces durante los oficios divinos, pues rodeado de sus guardias era casi imposible tenerlo al alcance, si no era en el templo, reunido con su familia, lo que permitía exterminar a toda la dinastía maléfica y odiada. Los fabrianeses liquidaron en 1435 toda la dinastía de sus tiranos, los Chiavelli, en una misa mayor, cuando se pronunciaron las palabras del Credo «*et incarnatus est*», según lo pactado en la conjura[127]. Es casi imposible imaginar una mezcla más sorprendente de lo divino y lo diabólico. Los asesinos del duque Galeazzo Sforza se juramentaron solemnemente en el convento de San Ambrosio. En una escondida celda alzaron los ojos ante una imagen del santo y pidieron su auxilio. Detenido uno de los asesinos, Olgiati, a pesar de las torturas «insistió en que había sido un sacrificio grato a Dios y aún dijo, mientras el verdugo le hendía el pecho: ¡Aguanta, Girolamo! Durante mucho tiempo se hablará de ti: ¡la muerte es amarga, pero la fama es eterna!»[128].

Dado que se habían destruido radicalmente los supuestos armoniosos de la vida política en las comunas medievales del centro y norte de Italia, el príncipe había de tener en alto grado lo que Maquiavelo denomina «*virtu*», la reunión de la fuerza y el talento, y estar siempre en guardia para conservar su poder constantemente disputado por sus enemigos. Audaz, astuto y violento, de gran valor personal, ávido de gloria, rodeado de sabios, artistas y poetas, el talento del déspota italiano con cálculo frío y objetivo mantenía una situación que no se sustentaba en vinculaciones espontáneas, ni en norma ni legitimidad alguna, o en nexos existenciales con su pueblo. En consecuencia, «podía decirse condenado a reconquistar cada día su reinado» (Villari) pues la *signoria*, por su propia naturaleza, estaba a sujeta a

126 Ob. cit., p. 57.
127 Ob. cit., p. 58.
128 Ob. cit., p. 59.

Scanned with CamScanner

un constante dinamismo e inquietud de tal intensidad que no permitía estabilizar nada, de modo que ni el príncipe estaba cierto de su poder, ni el súbdito podía vivir *in ordine e securamente*[129].

La idea de la razón de Estado –se repite, expresión equívoca de una idea clara– nombrada así por primera vez por Guicciardino (1521), se extendió universalmente durante la Época del Barroco, y dejó de constituir tema prioritario de la tratadística política hacia los finales del siglo XVII, disipada de un primer plano del interés teórico por las nuevas ideas políticas propias de la Época de la Ilustración que desembocarían en la Revolución Francesa. Pero durante su gran auge, e incluso después, la idea de la razón de Estado «corría naturalmente como la sangre por las venas de hombres como Richelieu, el conde-duque de Olivares, Kaunitz, Choiseul o Metternich, el último gran político en el que vive plenamente el *ethos* de la razón de Estado»[130].

X. GARCÍA-PELAYO Y SU ARQUETIPO HUMANO: EL SABIO

Para terminar queremos hacer unos cuantos comentarios sobre el perfil y las virtudes intelectuales de García-Pelayo, es decir, sobre sus capacidades y aptitudes adquiridas con «el ejercicio serio y duradero (ascesis)», pues la virtud no es innata. Tenía en alto grado lo que la Filosofía Escolástica denomina las virtudes del entendimiento o dianoéticas que perfeccionan al hombre para el conocimiento de la verdad pura: inteligencia, o habilidad para juzgar; ciencia, o aptitud para razonar; sabiduría, o capacidad para

129 Ob. cit., p. 24.

130 García-Pelayo, Manuel: «De las Razones Históricas de la Razón del Estado», p. 52, Introducción a la antología de Giovanni Botero LA RAZÓN DEL ESTADO Y OTROS ESCRITOS. Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.

Scanned with CamScanner

avanzar hasta los últimos y supremos fundamentos de la verdad.

Las obras que someramente hemos comentado y también las que no hemos comentado (por ejemplo *«Burocracia y Tecnocracia»*, *«Las Transformaciones del Estado Contemporáneo»*, *«El Estado de Partidos»*, *«El Imperio Británico»*, obra esta última en la cual está insinuado el *«Derecho Constitucional Comparado»*, en fin, sus numerosos y muy diversos ensayos) están escritas todas con gran densidad, pero con una profundidad muy asequible si el lector tiene conocimiento de la historia general, de la historia de las instituciones y de las ideas, y gusto por esas temáticas. Todo elaborado con notable profundidad y erudición y aclarado con un gran instrumental de conceptos, pues tenía una magnífica formación intelectual, marcadamente de origen alemán, muy bien asimilada y decantada, de donde en buena medida proviene su superioridad, pues como dice Raymond Aron «antes de 1939, Alemania era nuestro destino. Hasta la derrota del Tercer Reich en 1945, las ideas provenientes de Alemania penetraban la historia mundial... Hegel-Marx y sus epígonos, Nietzsche y su crítica de las ideologías, informaban, ilustraban, esclarecían los grandes conflictos por el dominio del mundo»[131].

De la obra de Dilthey se ha dicho que consiste en «primeros volúmenes que nos dejaron en espera de los segundos; ensayos que se extienden por todas las direcciones de la rosa de los vientos y que a menudo no se acaban; esquemas, bocetos, borradores; versiones diferentes y múltiples del mismo tema. Por eso es frecuente tropezar a propósito de Dilthey con indicaciones impacientes acerca de su falta de sistema, de la naturaleza germinal de sus desarrollos...»[132]. De la obra de García-Pelayo puede decirse, en general, lo contrario: vo-

131 Aron, Raymond: Memorias, p. 720. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

132 Imaz, Eugenio: El Pensamiento de Dilthey, p. 9, El Colegio de México, 1946, p. 9.

lúmenes que no dejaron en espera a los segundos; ensayos precisos que acotaron y cerraron temas; versiones definitivas de lo escrito por la naturaleza terminal de sus desarrollos. En síntesis, espíritu de sistema.

Para aclararnos la dimensión de la cultura hay necesidad no sólo de leer bastante y tener erudición, sino también poseer un aparato conceptual, instrumentos mentales que permitan captar, interpretar y comprender la realidad, dado que los conceptos son algo así como linternas que encendemos y cuyas luces desvanecen las sombras de los alrededores pues nos iluminan mentalmente el mundo. La realidad económica, por ejemplo, existió siempre, pero, ¿desde cuándo se aclara? Desde que se desarrolla la ciencia económica a partir de los fisiócratas franceses y Adam Smith en la segunda mitad del siglo XVIII. La psicología profunda es otro ejemplo: el subconsciente, el inconsciente individual y el colectivo, las transferencias, las fijaciones, los complejos de Edipo y Electra han acompañado al género humano desde siempre; pero, ¿à partir de cuándo esa realidad se aclara? Desde que Freud y la primera escuela psicoanalítica crearon un sistema de conceptos que permitió comprender en profundidad aspectos existentes pero en buena medida desconocidos hasta entonces por la mente humana. En síntesis y dicho brevemente: el mundo se nos aclara y lo comprendemos principalmente a partir de la ciencia. Realmente García-Pelayo se hizo a través de toda su vida de un gran equipamiento mental con «el ejercicio serio y duradero (ascesis)» y por eso su singular inteligencia aclaraba espléndidamente el complicado material histórico, político, filosófico, cultural, social, objeto de su estudio; por eso lo distinguía y relacionaba cartesianamente con planteamientos y formulaciones que constituían siempre ideas claras y distintas. Sus escritos son, si bien muy eruditos, notablemente sintéticos. Nada sobra, no hay frases inútiles, pues tenía una notable y cultivada tendencia fruto de la buena escuela a la brevedad expresiva y lúcida, apoyado siempre en una excelente sintaxis y en el uso de la palabra exacta. Sus muy

Scanned with CamScanner

complejos y densos desarrollos de ideas están dominados por un claro orden lógico, por una precisa ordenación que se nos aparece como natural. Podemos decir que su palabra hacía accesibles las dificultades conceptuales germánicas, lo cual es virtud del genio latino. Recuérdese a Ortega y Gasset y las dificultades de la filosofía alemana transferida por él desde sus neblinosos medios originales, con claridad mediterránea al mundo hispánico, adornada, además, con altas dotes expresivas.

Tenía una cultura humanística profunda excepcional, fruto de la persistencia en el estudio durante toda una larga vida de un talento formado y fecundado en medios superiores, no disminuido por las largas estadías en los distintos ambientes en los que el destino lo hizo vivir; cultura que se nos aparece casi perfecta, sobre todo cuando se la visualiza totalizadoramente desde la nueva perspectiva de sus *Obras Completas*, suerte de delta en que se acumulan y desembocan en el vasto océano de los saberes humanísticos numerosas corrientes reelaboradas de las ciencias históricas, políticas y sociales. Si bien en lo esencial era portador de la cultura de otros tiempos, se interesaba por las problemáticas y corrientes intelectuales de su época, pero no le pagaba tributo a las modas culturales, sino a lo que genuinamente le llamaba la atención, rasgo que le dio gran autenticidad a su obra. Eso explica, entre otras razones, su interés por el mito, la política medieval y por mundos históricos olvidados en una época actualista y utilitaria como la nuestra. Suspendido entre los saberes de hoy y los de los antecedentes y curso de la Civilización Occidental, su espíritu, historicista por vocación y formación, se inclinaba con preferencia hacia la búsqueda de los orígenes y desarrollos de las ideas y las instituciones. Para nosotros la lectura y consideración de su obra ha sido siempre de gran interés, con posibilidades casi inagotables de enriquecimientos intelectuales por la vastedad de sus horizontes, temáticas y conocimientos, y las conexiones a las que remite. Con tendencia a las grandes visiones de la historia y a los enfoques

Scanned with CamScanner

de siglos y milenios, de García-Pelayo puede decirse lo que Fernand Braudel señala –criticando la sobrevaloración actual del tiempo corto y del presentismo– sobre los más destacados historiadores de los siglos XVIII y XIX: «habían sido mucho más sensibles a las perspectivas de la larga duración, la cual sólo los grandes espíritus como Michelet, Ranke, Jacob Burckhardt o Fustel supieron redescubrir más tarde»[133].

Terminamos con un comentario sobre el arquetipo en el cual nuestro autor se subsumió y poder señalar así lo que él relevantemente fue como modelo humano. Creemos que esto se aclara con un párrafo final de uno de sus escritos, una de las primeras publicaciones que hizo siendo ya Director del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela y de los primeros que nosotros leímos de él, recordamos, hace decenios, con gran detenimiento. Nos referimos a su ensayo *«Sobre la Importancia de la Historia para las Ideas Políticas»*, la introducción que le escribió a la traducción al castellano de la obra de Sir Frank Adcock, Fellow del King's College de la Universidad de Cambridge, profesor de historia helénico-romana, obra titulada *«Las Ideas y la Práctica Política en Roma»*. Adcock fue conferenciante en humanidades clásicas y autor de obras sobre el arte de la guerra de los griegos, macedonios, romanos y sobre Julio César como hombre de letras. Dice García-Pelayo al final de su introducción que el libro de Adcock es una admirable síntesis del proceso político romano hasta el Principado, proceso en que se muestra esa unidad íntima e inseparable característica de Roma entre las ideas y la práctica política y afirma, acaso impulsado por el autoconocimiento, que «es la obra de un sabio, es decir, de quien se ha apropiado de tal modo de un tema que puede discurrir sobre él con la naturalidad del que se mueve en algo propio y mostrar con sencillez, brevedad y sutil matización lo que

133 Braudel, Fernand: «La Larga Duración» en La Historia y las Ciencias Sociales, p. 67. Alianza Editorial, Madrid, 1974.

Scanned with CamScanner

es verdaderamente esencial y significativo en la historia política romana»[134]. Y eso, en definitiva, también fue su obra, la de un sabio, uno de los intelectuales sobresalientes del mundo hispánico contemporáneo, pues sobre los temas que trataba discurría siempre con brevedad, precisión y sutileza de matices, destacando lo verdaderamente esencial y significativo, pues se los había apropiado integralmente y los exponía con naturalidad, sencillez y la claridad de visión propia de lo que fue a la escala humana su modelo y arquetipo: el del sabio, el sabio que nos tocó conocer.

134 García-Pelayo, Manuel: «Sobre la Significación de la Historia para la Teoría Política», p. XLVI, Introducción a LAS IDEAS Y LA PRÁCTICA POLÍTICA EN ROMA de F.E. Adcock. Instituto de Estudios Políticos: U.C.V., Editorial Arte, Caracas, 1960.

Scanned with CamScanner